

البرهان

في أصول الفقه

تأليف

إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني
المتوفى سنة ٤٧٨ هـ

علق عليه وخرجه أمهاريه

صالح بن محمد بن عوفية

الجزء الأول

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Copyright ©
All rights reserved

Exclusive rights by DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٢٩٨ - ٣٦٦١٢٥ - ٦٠٢١٢٣ (٩٦١ ١)
صندوق بريد : ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة التحقيق

إن الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، إنه من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل لا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله ، وصفيه من خلقه وخليله ، تركنا على المحجة البيضاء ، ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها إلا هالك . وأشهد أن أصدق الحديث كتاب الله ، وخير الهدي هدي محمد ﷺ ، وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في النار ، قال الله - عز وجل - :

﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون ﴾ .

﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً ﴾ .

﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً ﴾ .

ثم أما بعد :

فهذا كتاب « البرهان في أصول الفقه » لإمام الحرمين الشريفين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ، وهو كتاب معروف عند أهل هذا الفن من الأصوليين وله مكانته المرموقة في صدورهم لما حواه من علم غزير وبيان بديع ، وفوائد مهمة ، لا يستغني عنها طالب العلم ، ولا العالم التحرير ، وقد قمت بتخريج آياته في مواضعها من كتاب الله تعالى ، وكذلك تخريج أحاديثه من مظانها في كتب السنة ، وعلقت على بعض المسائل الأصولية التي قد تحتاج إلى بعض البيان ، وكذلك ترجمت للأعلام الذين ورد ذكرهم في الكتاب

وجعلت هذه الترجمة في الحاشية مع التعليقات ، وحاولت جاهداً أن أخرجها في ثوب جديد يليق بمكانته ومكانة مؤلفه - رحمه الله تعالى - .

وكذلك قدمت ترجمة مختصرة للمؤلف مع بيان مؤلفاته في هذا الفن - أصول الفقه - وغيره من الفنون التي أبدع فيها وأجاد .

والله أسأل أن ينفع به ، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم ، ويتقبله من صالح الأعمال ، وما كان في تعليقي من توفيق فهو من الله وحده ، وما كان فيه من زلل فمني ومن الشيطان الرجيم ، والله وليّ التوفيق .

وكتبه

أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة

ترجمة المؤلف

نسبه : هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف ابن محمد بن حيوة الطائي السبسي .

مولده : ولد رضي الله عنه سنة (٤١٩) من هجرة أبي القاسم عليه السلام .

أساتذته وشيوخه : سمع من والده الإمام أبي محمد ، ومن الشيخ أبي بكر أحمد ابن محمد بن الحارث الاصبهاني التميمي ، ومن الشيخ أبي سعد عبد الرحمن بن حمدان النيسابوري النضروي ، وآخرين .

مؤلفاته :

- ١ - البرهان في أصول الفقه .
- ٢ - الورقات في أصول الفقه .
- ٣ - التحفة في أصول الفقه .
- ٤ - التلخيص في أصول الفقه .
- ٥ - نهاية المطلب في الفقه .
- ٦ - مختصر النهاية في الفقه .
- ٧ - الإرشاد في علم الكلام .
- ٨ - الشامل في علم الكلام .
- ٩ - العقيدة النظامية في علم الكلام .
- ١٠ - الأساليب في علم الخلاف والجدل .
- ١١ - الكافية في علم الخلاف والجدل .
- ١٢ - تفسير القرآن .
- ١٣ - الأربعون في الحديث .

وفاته : توفي رضي الله عنه سنة (٤٧٨) من الهجرة ، ودفن في داره .

مصادر ترجمته :

- ١ - سير أعلام النبلاء (١١/١٣٧) .
- ٢ - طبقات الشافعية الكبرى (٥/٢٨٨ ، ٢٩٩) .
- ٣ - وفيات الأعيان (٣/٣٤٢) .
- ٤ - شذرات الذهب (٣/٣٦٠) .
- ٥ - تبين كذب المفتري (٢/٧٤) .
- ٦ - المنتظم (٧/٢) .

* * *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب يسر يا كريم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله .

١ - قال الشيخ الإمام^(١) أبو المعالي، إمام الحرمين رضي الله عنه : حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه ، وبالمواد التي منها يستمد ، [ذلك] الفن ، وبحقيقته [وفنه] وحده^(٢) إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحدّ ، وإن عسر [فعليه] أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم ، والغرض من ذلك ، أن يكون الإقدام على تعلمه مع حظ من العلم الجمليّ بالعلم الذي يحاول الخوض فيه . فأصول الفقه مستمدة من الكلام ، والعربية ، والفقه .

٢ - والكلام نعني به معرفة العالم ، وأقسامه ، وحقائقه ، وحدثه ، والعلم بمحدثه ، وما يجب له من الصفات ، وما يستحيل عليه ، وما يجوز في حقه ، والعلم بالنبوات ، وتميزها بالمعجزات عن دعاوى المبطلين وأحكام النبوات ، والقول فيما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع . ولا يندرج المطلوب من الكلام تحت حد ، وهو يستمد من الإحاطة بالميز بين العلم وما عداه من الاعتقادات ، والعلم بالفرق بين البراهين والشبهات ، ودرك مسالك النظر .

٣ - ومن مواد أصول الفقه : العربية ؛ فإنه يتعلق طرف صالح منه بالكلام على مقتضى الألفاظ ، [ولن] يكون المرء على ثقة من هذا الطرف حتى يكون محققاً مستقلاً باللغة العربية .

٤ - ومن مواد الأصول : الفقه ؛ فإنه مدلول الأصول ، ولا يتصور درك^(٣) الدليل دون درك المدلول ، ثم يكتفي الأصولي بأمثلة من الفقه [يتمثل بها] في كل

باب من أصول الفقه ، فإن قيل : فما الفقه ؟ قلنا : هو في اصطلاح علماء الشريعة : العلم بأحكام التكليف ، فإن قيل : معظم متضمن مسائل الشريعة ظنون ، قلنا : ليست الظنون فقهاً ، وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون ؛ ولذلك قال المحققون : أخبار الأحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملاً لذواتها ، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية أخبار الأحاد ، وإجراء الأقيسة .

٥ - فإن قيل : فما أصول الفقه ؟ قلنا : هي أدلته ، وأدلة الفقه : هي الأدلة السمعية وأقسامها : نص الكتاب ، ونص السنة المتواترة ، والإجماع ، ومستند جميعها قول الله - تعالى - ، ومن هذه [الجهة] تُستمد أصول الفقه من الكلام .

٦ - فإن قيل : تفصيل أخبار الأحاد والأقيسة لا يُلَفَى إلا في الأصول ، وليست قواطع ، قلنا : حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها ، ولكن لا بد من ذكرها ؛ ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به .

فصل

٧ - قد ذكرنا أن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية ، ونحن نذكر الآن معنى الأحكام ذكراً جُملياً ، ثم نفصلها بعد ذلك .

٨ - فليس الحكم المضاف إلى متعلّقه صفةً فيه ثابتة ، فإذا قلنا : شُرِبُ الخمرٍ محرم ، لم يكن التحريم صفةً ذاتيةً للشرب ، وإذا أوجبنا الشرب عند الضرورة ، فهو كالشرب المحرم عند الاختيار . والمعنى بكونه محرماً أنه متعلّقُ النهي ، وبكونه واجباً متعلّقُ الأمر ، وليس لما يتعلق به قول قائل على جهة صفة حقيقة من ذلك القول . وهو كتسميتنا الشيء معلوماً ، مع القطع بأنه ليس له من تعلق العلم به صفة حقيقة .

٩ - ثم من أحكام الشرع التقييحُ والتحسينُ ، وهما راجعان إلى الأمر والنهي ، فلا يُقْبَحُ شيء في حكم الله - تعالى - لعينه ، كما لا يحسن شيء لعينه .

١٠ - وقسمت [المعتزلة الأفعال] قسمين : فقالوا : يثبت حكمُ القبح والحسن في أحدهما مُستدرَكًا بالعقل ، غير متوقّف على ورود الأمر والنهي ، ثم قسموا هذا القسم قسمين : فزعموا أن أحدهما : يدرك القبحُ والحسنُ فيه ضرورةً ببديهة العقل ،

والثاني : يدرك الأمران فيه بالنظر العقلي الجامع بينه وبين الضروري ، ومثلوا ذلك في التقييح بالكذب الذي لا فائدة فيه ، والكذب المفيد ، فقالوا : ما لا يفيد من الكذب يدرك قبضه ببديهته العقل ، والمفيد ملحق بغير المفيد بمسلك [لهم] نظري سنذكره في شُبُههم ، وكذلك قولهم في الظلم الذي لا يفيد مع المفيد منه ، فهذا أحد القسمين .

والقسم الثاني : ما يقضي الشرع بالتقييح فيه والتحسين ، والعقول لا تستدركها ، وزعموا أن معظم تفاصيل الشريعة في المأمورات والمنهيات تنحصر في هذا القسم ، ثم قالوا : إنما يرسم الشارع - عليه السلام - منها ما يرسم لوقوعها في المعلوم الطائفاً داعية إلى الخير . والشارع إنما يأمر بما يعلم أن امتثال أمره فيه يدعو إلى المشاورة على المستحسنات العقلية ، وكذلك القول في نقيضها من النهي في التفصيل .

واضطرب^(١) النقلة عنهم في قولهم يقبحُ الشيءُ لعينه أو يحسن ، فنقل عنهم أن القبحَ والحسنَ في المعقولات من صفات أنفسها ، ونقل عنهم أن القبح صفة النفس ، وأن الحسن ليس كذلك ، ونقل ضد هذا عن الجبائي^(٢) . وكل ذلك جهل بمذهبهم ، فمعنى قولهم : يقبح ويحسن الشيء لعينه ، أنه يدرك ذلك عقلاً من غير إخبار مخبر .

١١ - وقد سلك القاضي [أبو بكر (٣) - رحمه الله -] في الرد عليهم مسلكين :

أحدهما : أنه قال : ما ادعيتم الضرورة فيه ، فأنتم منازعون فيه ، ويتبين ذلك بمخالفة عددنا لهم ، وافتراقهم في دعوى الضرورة فإن ما يدرك بمبادئ العقول لا يجوز في استمرار العرف مخالفة الجمع العظيم فيه ، وإنما ينشأ الخلاف في النظريات ، لانقسام الناس إلى الناظرين والمضربين ، ثم ينقسمون بعد افتتاح النظر ؛ لاختلاف القرائح^(٤) والطبائع ؛ ولهذا لا يجوز اتفاق العقلاء في نظري عقلي ، كما لا يسوغ

(١) اضطرب : اختلف .

(٢) الجبائي : هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمدان البصري . أخذ عن أبي يوسف يعقوب الشحام البصري وغيره . أخذ عنه ابنه أبو هاشم والشيخ أبو الحسن الأشعري ، ثم أعرض الأشعري عن طريق الاعتزال ، وتاب منه . مات سنة (٣٠٣) . له ترجمة في : البداية والنهاية (١١ / ١٢٥) ، والنجوم الزاهرة (٣ / ١٨٩) ، ووفيات الأعيان (٣ / ٣٩٨) .

(٣) القاضي أبو بكر هو : محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني . رأس المتكلمين على مذهب الشافعي ، وهو من أكثر الناس كلاماً وتصنيفاً فيه . له مصنفات كثيرة أهمها الرد على الباطنية الذي سماه « كشف الأسرار » مات سنة (٤٠٣) . له ترجمة في : البداية والنهاية (١١ / ٣٥٠) .

(٤) القرائح : جمع قريحة ، وهي الطبيعة التي جبل عليها الإنسان . فالعطف هنا للتفسير . « المعجم الوجيز » ص (٤٩٦) .

اختلافهم في ضروريّ، ثم إذا ظهر النزاع، وبطل دعوى الضرورة في الأصل بطل النظر المستند إليه، فإن قيل: أنتم توافقوننا في تقبيح ما نقبحه وتحسين ما نحسنه، ولكنكم تنسبون ذلك إلى السمع، فيثول الخلاف إلى المآخذ، وليس ذلك بدعاً. قلنا: نحن نريكم من أصلنا تحسين ما تقبحونه ادعاء منكم، وذلك أنا نقول: إيلام البهائم والأطفال لا أعواض لها، وليس مترتباً على استحقاق سابق حسن، والإيلام على هذا الوجه قبيح بضرورة العقل عندكم.

والمسلك الثاني للقاضي: أنه قال: نرى كذبة تنجي أئماً والكف عنها ذريعة^(١) إلى هلاكهم، فما وجه قبحها؟ ومعتمدكم الرجوع إلى [تعاقل] العقلاء، فلئن جاز لكم تحسين ألم لنفع يترّ سدره عليه، فما المانع من مثل ذلك في الكذب؟ وهذا لا جواب عنه، حتى استجراً بعض المتأخرين، وشبب^(٢) بتحسين الكذب في الصورة المفروضة، فقليل له: فجور أن يخلق الله - تعالى - عن قول المبطلين كذباً نافعاً يكون كاذباً به، والكذب عندهم من صفات الفعل، إذ هو من أقسام الكلام. فتبلّد ولم يحر جواباً.

١٢ - والمسلك الحقّ عندي في ذلك، الجامع لمحاسن المذاهب الناقض لمساوئها، أن نقول: لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك، وابتدأ المنافع الممكنة على تفاصيل فيها، وجحد^(٣) هذا خروج عن المعقول [ولكن ذلك في حق الآدميين]. [والكلام في مسألتنا مداره] على ما يقبح ويحسن في حكم الله - تعالى -، وإن كان لا ينالنا منه ضرر، ولا يفوتنا بسببه نفع لا يرخص العقل في تركه، وما كان كذلك فمُدرك قبحه وحسنه من عقاب الله - تعالى - إيانا، وإحسانه إلينا عند أفعالنا، وذلك غيب، والرب سبحانه وتعالى لا يتأثر بضررنا ونفعنا، فاستحال الأمر كذلك الحكم بقبح الشيء في حكم الله - تعالى - وحسنه، ولم يمتنع لإجراء هذين الوصفين فينا إذا تنجز ضرر أو أمكن نفع بشرط أن لا يعزى إلى الله، ولا يوجب عليه أن يعاقب أو يثيب.

وتتمة القول فيه أنه لو فرض ورود الأمر الجازم من الله سبحانه وتعالى من غير وعيد على تركه، لما كان للحكم بالوجوب معنى معقول في حقوقنا.

(١) ذريعة: وسيلة وسبيل. «المعجم الوجيز» ص (٢٤٤).

(٢) شبب: تفزل. «المعجم الوجيز» ص (٣٣٣).

(٣) جحد: إنكار. «المعجم الوجيز» ص (٩٣).

فليتأمل الناظر في هذا ؛ فهو من لطيف الكلام ، ولا يغمض معه في النفي والإثبات شيء على التأمل في هذا الباب .

شبه المعتزلة ^(١) :

١٣ - قال أبو هاشم ^(٢) : من تصدى له أمر مرغوب فيه ، وهو يناله بالصدق ويناله بالكذب على حد سواء ، فالعقل يتقاضاه الصدق ، فدل ذلك على أن الكذب قبيح لعينه . قلنا له : كيف يستويان والكاذب ملوم شرعاً ؟ فإن قال : افرض ذلك في حق من لم يبلغه الشرع . قلنا : قد يكون في قوم يعتقدون اعتقادكم ، فإن انتهى الأمر في التصوير إلى حقيقة الاستواء لم يسلم له قضاء العقل بتعيين الصدق .

شبهة أخرى :

١٤ - فإن قالوا : البراهمة مع إنكارهم الشرائع قُبِّحت وحسنت ، قلنا : جهلوا كجهلكم ، فلا استرواح ^(٣) إلى مذهبهم . هذا إن عزوا التقييح والتحسين إلى حكم الله - تعالى - ، وليس الأمر كذلك ؛ فإنهم يردون ما يحسنون ويقبحون إلى حقوقنا الناجزة ، وقد اشتمل كلامنا على تسليم ذلك .

مسألة :

١٥ - ترسم بشكر المنعم : لا يدرك وجوب شكر المنعم بالعقل عندنا ، وهذا يندرج تحت الأصل الذي سبق عقده . وقال من خالف في الجملة المتقدمة : وجوب شكر المنعم مدرك بالعقل . وليس ذلك عند المخالفين واقعاً في قسم الضروريات ، وإنما هو مدرك بالنظر منوطٌ بمسلك لهم نوضحه في شبههم .

١٦ - والبرهان القاطع في بطلان ما صاروا إليه أن الشكر تعب للشاكر ناجزاً ،

(١) المعتزلة : ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ، ويلقبون بالقدرية والعدلية ، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركاً . وقالوا : لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله - تعالى - . واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل ، وهو حرف وصوت ، كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه إلخ . « الملل والنحل » للشهرستاني (٤٣/١ - ٤٥) .

(٢) أبو هاشم : هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي . له تصانيف و « تفسير » ، وكان من رموس المعتزلة هو وأبوه . وكان موته هو وابن دريد في يوم واحد سنة (٣٢١) ببغداد . له ترجمة في : البداية والنهاية (١٢/١٥٠) ، وتذكرة الحفاظ (١٢٠٨/٤) ، والنجوم الزاهرة (١٥٦/٥) .

(٣) استرواح : اطمئنان . « المعجم الوجيز » ص (٢٨١) .

ولا يفيد المشكور شيئاً ، فكيف يقضي العقلُ بوجوبه ؟ فإن قيل : إنه يفيد الشاكرَ الثوابَ الجزيلَ في الآجل ، والعقلُ قاضٍ باحتمال التعب العاجل لارتقاب النفع الآجل المُربّي على التعب المحتمل . قلنا : كيف يدرك ذلك بالعقل ؟ ومن أين يعرف العقل هذا ؟ والمشكورُ يقول : لا يجب عليّ نفعك ابتداءً ، وما نفعتي فأعوضُك . فإن قيل : يدرأ الشاكر بالشكر العقابَ المرتقبَ على ترك الشكر . قلنا : كيف يعلم ذلك ؟ والكفر والشكر سيان في حق المشكور . فلإن قيل : إن لم يقطع بالعقاب لم يأمنه . قلنا : إذا تحقق استواء الأمرين ، فارتقاب العقاب على ترك الشكر كارتقابه على فعله . ولا يبقى بعد ذلك مضطرب .

١٧ — وما ذكره الأستاذ أبو إسحاق ^(١) - رحمة الله عليه - في مفاوضة له إذ قال : الشاكرُ متعب نفسه ، وهو ملك خالقه ، فقد يتوقع على تنقيص ملك المالك من غير إذنه فيما لا ينفع به المالك عقاباً .

١٨ — وللخصوم مسلكان : أحدهما : التعلق [بتعاقل] العقلاء شاهداً ؛ فيزعمون أن الشكر واجب شاهداً ، ثم يقضون بذلك على الغائب . وهذا ظاهر السقوط ؛ فإنّ ما ذكره إن سلّم لهم ، فهو من جهة انتفاع المشكور ، والرب - تعالى - متعال عن قبول النفع والضرر كما سبق .

والمسلك الثاني : في توقع العقاب . وقد اندرج تحت ما سبق سؤالاً وجواباً .

١٩ — وما يعد من غوامض الأسئلة كلام للخصوم في وجوب النظر . والمسألة وإن كانت مرسومة في الشكر ، فكل ما يدعي الخصم وجوبه عقلاً فمأخذ الكلام فيه واحد .

فإن قالوا : لو لم نقض بوجوب النظر عقلاً ، لانحسنت دعوة الأنبياء عليهم السلام وخصموا إذا دعوا ، فلم يجابوا ؛ فإن المدعين يقولون : لا ننظر فيما جئتم به ؛ فإن الوجوب مستدرك بالشرع ، ولم يتقرر عندنا شرع يتضمن وجوب النظر .

(١) أبو إسحاق هو : الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن مهران ، الإمام العلامة ، ركن الدين . الفقيه الشافعي المتكلم ، صاحب التصانيف في الأصولين جامع الحلى في مجلدات ، والتعليقة النافعة في « أصول الفقه » . سمع الكثير من الحديث ، وأخذ عنه البيهقي والشيخ أبو الطيب الطبري والحاكم النيسابوري وأثنى عليه . مات سنة (٤١٨) . له ترجمة في : البداية والنهاية (٢٤ / ١٢) .

وهذا أولاً ليس برهاناً في إثبات وجوب النظر ، فيقع الدور في لزوم الدعوى ، ولا يستمر هذا برهاناً في إثبات وجوب النظر . وإنما هي غائلة أبدوها في دعوة الأنبياء ، وحققها أن تُذكر في مشكلات الدعوة والإجابة .

٢٠ - ثم نفس العقل لا يُدرك به وجوب النظر [البتة] . ولا بد من فكر مُفضٍ على زعمهم إليه ؛ فامتناع المدعويين عن الفكر المرشد إلى وجوب النظر العقلي كامتناعهم عن النظر المرشد إلى الواجب السمعي . فإن تعسف غيبي وزعم أن نفس العقل يُدرك به وجوب النظر ، كان مباهتاً ، ملتزماً ألا يخلو عاقل في مضطرب أحواله عن العلم بوجوب النظر . وكيف يستقيم ادعاء ذلك مع مخالفتنا لهم ؟ أم كيف ينقذ ما قالوه مع قيام البرهان القاطع الذي أقمناه على مخالفتهم ؟ .

٢١ - فإن قالوا : يبعث الله إلى كل مدعو ملكاً ينفث في روعه ويردده بين إمكان العقاب لو ترك النظر ، واستحقاق الثواب لو نظر ، ثم العقل يستحشبه على اجتناب العقاب . قلنا : هذا يوجب أن [لا] يخلو مدعو عن تقابل خاطرين ، ونحن نعلم معظم المدعويين مضربين عن هذه الفنون ، ولو سلّم ما قالوه من معنى ، فكيف يُدرك المدعو كلام الملك ؟ والكلام عند الخصوم أصوات ؟ وإن أدركه فلا يبالي به ، وأي حاجة إلى ذلك وفي دعوى النبي مقنع عما هذّوا به ؟ .

٢٢ - ثم التحقيق فيه : أن النظر ممكن ، وإنما يمتنع إيجاب ما لا يمكن إيقاعه ، فإن امتنع ممتنع ، تعرض للوعيد الذي بلغه النبي ، ولا يشترط في وجوب الشيء علم المخاطب بوجوبه عليه ، بل يشترط تمكنه من العلم ، والسر في ذلك : أن النظر الأول لا يتصور إلا كذلك ، سواء فرض أخذه من السمع المنقول ، أو من مدارك العقول ، وعن هذا قيل : إن القرية التي لا يتصور التقرب بها إلى الله - تعالى - هي النظر الأول .

٢٣ - لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع ، بناءً على أن الأحكام هي الشرائع بأعيانها ، وليست [الأحكام] صفات للأفعال . وهذه المسألة تفرض فيما لا يقضى الخصوم فيه بتقبيح عقلي أو تحسين .

وقد افترقت المعتزلة ؛ فذهب بعضهم إلى أن ما لا يبين العقل فيه قبحاً ولا حسناً فهو على الخطر قبل ورود الشرع . وذهب آخرون إلى أنه على الإباحة .

فأما أصحاب الخطر فيلزمون الأضداد التي لا انفكاك عن جميعها ، وليس يتحقق العُرو عن جملتها ، فإن حظروا جميعها كان ذلك تكليفاً ما لا يستطيع ، وإن خصصوا

بالخطر شيئاً عن شيء من غير تقبيح العقل وتحسينه ، لم يخف سقوط هذا المذهب ، وإن خصصوا الخطر بما يعتقدون جوار الخلو عنه أصلاً فمرجعهم إلى أن التصرف في ملك الغير من غير إذنه قبيح . وقد مضى من الكلام ما يدرأ هذا الفن .

٢٤ — ثم قال الأستاذ - رحمه الله - : من ملك بحراً لا ينزف ، واتصف بالجلود ، واستغنى عن وجود الملك ، ومملوكة عطشان لاهث ، والجرعة ترويه والنَّفْيَةُ من الماء تكفيه ، ومالكة ناظر إلى عطشه ، فلا يدرك بالعقل تحريم القدر النزر من البحر الذي لا يَنْقُصُهُ ما يُؤخذ منه نقصاً محسوساً . ولا حاجة إلى هذا الفن مع وضوح مسالك البرهان .
وأما أصحاب الإباحة فلا خلاف على الحقيقة بيننا وبينهم ، فإنهم لم يَعتُوا بالإباحة ورُودَ خبر عنها ، وإنما أرادوا استواء الأمر في الفعل وترك ، والأمر على ما ذكره .

نعم لو قالوا : حق على المالك أن يبيع ، فهذا ينعكس [عليهم] الآن ، بالتحكم في تفاصيل النفع والضرر على من لا يتنفع ولا يتضرر .

فصل

يجمع التكليف ومعناه ، ومن يكلف وما يجوز التكليف به .

٢٥ — فأما التكليف فقد قال القاضي أبو بكر ^(١) - رحمه الله - : إنه الأمر بما فيه كلفة والنهي عما في الامتناع عنه كلفة ، وإن جمعتهما قلت : الدعاء إلى ما فيه كلفة ، وعد الأمر على الندب ، والنهي على الكراهية من التكليف .

٢٦ — والأوجه عندنا في معناه أنه إلزام ما فيه كلفة ؛ فإن التكليف يُشعر بتطويق المخاطب الكلفة من غير خيرة من المكلف ، والندب والكراهية يفترقان [بتخيير] المخاطب . والقول في ذلك قريب ؛ فإن الخلاف فيه آيل إلى المناقشة في عبارة الشرع . نعم الشرع يجمع الواجب والخطر والندب والكراهية ، فأما الإباحة فلا ينطوي عليها معنى التكليف .

وقد قال الأستاذ ^(٢) - رحمه الله - : إنها من التكليف ، وهي هفوة ظاهرة ،

ثم فسر قوله بأنه يجب اعتقاد الإباحة . والذي ذكره ردُّ الكلام إلى الواجب ، وهو معدود من التكليف . فإن قيل : هل تعدون الإباحة من الشرع ؟ قلنا : هي معدودة منه ، على تأويل أن الشرع ورد بها .

٢٧ - ونحن نذكر بعد ذلك من يكلف وما يكلف به ، وذلك يستدعي قولاً مقنعاً في تكليف ما لا يطاق . فقد نقل الرواة عن [الشيخ] أبي الحسن^(١) الأشعري رضي الله عنه : أنه كان يجوز تكليف ما لا يطاق ، ثم نقلوا اختلافاً عنه في وقوع ما جوزه من ذلك . وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل ، فلإن مقتضى مذهبه أن التكليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة . وهذا يتقرر من وجهين :

أحدهما : أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل ، والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه ، وهو إذ ذاك غير مستطيع . ولا يدفع ذلك قول القائل : إن الأمر بالفعل نهى عن أضداده ، والمأمور بالفعل قبل الفعل إن لم يكن قادراً على الفعل فهو قادر على ضد من أضداده ملابس له ، فإننا سنوضح أن الأمر بالشيء لا يكون نهياً عن أضداده . وأيضاً فإن القدرة إذا قارنت الضد لم تقارن الأمر بالفعل . والفعل مقصود مأمور به وقد تحقق طلبه قبل القدرة عليه . فهذا أحد الوجهين .

والثاني : أن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله - تعالى - ، والعبد مطالب بما هو من فعل ربه . ولا ينبغي من ذلك تمويه الموه بذكره الكسب [فإننا سنذكر سر ما نعتقه في خلق الأعمال] ، [إذ لا يحتمله هذا الموضع] .

٢٨ - فإن قيل : فما الصحيح [عندكم] في تكليف ما لا يطاق ؟ قلنا : إن أريد بالتكليف طلب الفعل ، فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب ، وإن أريد به ورود الصيغة وليس المراد بها طلباً كقوله سبحانه وتعالى : ﴿ كُونُوا قردة خاسئين ﴾^(٢) فهذا غير ممتنع ؛ فلإن المراد بذلك : كونهم قردة خاسئين ، فكانوا كما أردناهم ، وأما [سر ما نعتقه] في خلق الأعمال فلا يحتمله هذا الموضع .

(١) أبو الحسن الأشعري هو : علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن أبي موسى الأشعري ، صاحب رسول الله ﷺ . كان مالكيًا ، صنف لأهل السنن التصانيف ، وأقام الحجج على إثبات السنن ، وكان أبو الحسن القاسبي ينهي عليه . وله مؤلفات مفيدة جدًا ككتاب « الحث على البحث » و « البرهان » و « أدب الجدل » . مات سنة (٣٣٤) . له ترجمة في : البداية والنهاية (١٨٧ / ١١) ، وتذكرة الحفاظ (٨٢١ / ٣) ، ووفيات الأعيان (٤٤٦ / ٢) .

(٢) آية [٦٥] سورة البقرة .

فإن قيل : قد كلف الله - تعالى - أبا جهل أن يصدقه فيما يخبر به ، وكان سبحانه وتعالى أخبر بأنه لا يصدقه ، فكان هذا تكليفاً منه أن يصدقه بأنه لا يصدقه ، وهذا طلب جمع النقيضين . قلنا : لا يصح تكليف التصديق على هذا الوجه ، على معنى تحقيق الطلب . ولكن كلفه الإيمان به وتصديق رسله والتزام شرائعه ، فأما تكليفه الجمع بين نقيضين في التصديق فلا .

فإن قيل : ما علم الله - تعالى - أنه لا يكون وأخبر على وفق علمه [بأنه لا يكون] فلا يكون ، والتكليف بخلاف المعلوم جائز . قلنا : إنما يسوغ ذلك لأن خلاف المعلوم مقدور في نفسه ، وليس امتناعه للعلم بأنه لا يقع . ولكن إذا كان لا يقع مع إمكانه في نفسه ، فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ، وتعلق العلم بالمعلوم لا يغيره ، ولا يوجب ، بل يتبعه في النفي والإثبات ، ولو كان العلم يؤثر في المعلوم لما تعلق العلم بالقديم [سبحانه وتعالى] . وتقرير ذلك في [فن] الكلام .

فهذا منتهى الغرض في منع تكليف ما لا يطاق . فنعود بعده إلى المقصود بالفصل في ذكر من يكلف وما يقع التكليف به .

٢٩ - فالقول الوجيز أنه يُكَلَّفُ المتمكن ، ويقع التكليف بالممكن ، ولا نظر إلى الاستصلاح ونقيضه .

مسألة :

٣٠ - السكران يمتنع تكليفه ، خلافاً لطوائف من الفقهاء ، والدليل على امتناع تكليفه : استحالة فهم الخطاب . والامتنالُ قصداً إليه غيرُ ممكن دون فهم الخطاب . فإن تمسك الفقهاء بما يصح من أقوالٍ للسكران ، وما ينزل فيه من أحواله منزلة الصاحي ، فحكمُ الشرع بالصحة والفساد متبع . [ولا] استحالة فيه ، وإنما الاستحالة في توجيه الخطاب على من لا يفهم الخطاب .

٣١ - فإن قيل : هل يجوز تكليف الناسي في استمرار نسيانه ؟ قلنا : القول فيه كالقول في السكران .

مسألة :

٣٢ - المكروه لا يمتنع تكليفه ؛ لإمكان الفهم والامتنال ، وإن كان على الكره . وذهبت المعتزلة إلى أن المكروه على العبادة لا يجوز أن يكون مكلفاً بها ، وبنوا ذلك على

أصلهم في وجوب إثابة المكلف . والمحمول على الشيء لا يثاب عليه . وهذا الأصل باطل عندنا ، فلا يمتنع التكليف من غير إثابة . وقاعدة القول في الثواب والعقاب تستقصى في غير هذا الفن .

وقد ألزمهم القاضي - رحمه الله - [إثم] المكره على القتل ، فإنه منهي عنه آثم به لو أقدم عليه . وهذه هفوة عظيمة ؛ فإنهم لا يمنعون النهي عن الشيء مع الحمل عليه ؛ فإن ذلك أشد في المحنة واقتضاء الثواب ، وإنما الذي منعه الاضطرار إلى فعل مع الأمر به .

مسألة :

٣٣ - ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة ^(١) إلى أن الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة وظاهر مذهب الشافعي ^(٢) - رحمه الله - أنهم مخاطبون بها .

وفصل فاصلون من العلماء بين المأمورات والمنهيات وقالوا : هم معاقبون على ارتكاب المنهيات ، غير معاقبين على ترك المأمورات .

٣٤ - والقول في هذه المسألة يتعلق بطرفين : أحدهما : في جواز المخاطبة عقلاً ، وإمكان ذلك . والثاني : في وقوع ذلك إن ثبت جوازه . فأما الجواز ، فالذي حمل الصائرين إلى منع ذلك ، والقضاء باستحالة ، أنه لو فرض الخطاب بإقامة الفروع لكان ذلك خطأً بتصحيح الفروع ، وذلك مستحيل مع الإصرار على الكفر ، وفي تجويز مخاطبتهم بإقامة الشرائع ، مع تقدير استمرارهم على الكفر تجويز تكليف ما لا يطاق ، وقد سبق بطلانه . وهذا منقوض أولاً باعتقاد النبوت ، واعتقاد صدق الأنبياء - عليهم السلام - ؛ فإن ذلك غير ممكن فيمن لا يعتقد الصانع المختار ، ولا خلاف أن الكفار أجمعين مخاطبون بتصديق الأنبياء - عليهم السلام - ، وإن اقتضى وقوع ذلك

(١) أبو حنيفة : هو النعمان بن ثابت التيمي الكوفي . فقيه أهل العراق ، وإمام أصحاب الرأي . قال ابن معين : كان ثقة لا يحدث من الحديث إلا بما يحفظه ، ولا يحدث بما لا يحفظه . وقال ابن المبارك : ما رأيت في الفقه مثله . مات سنة (١٥٠) . له ترجمة في : البداية والنهاية (١٠/١٠٧) ، وتاريخ بغداد (٣٢٣/١٣) ، ووفيات الأعيان (١٦٣/٢) .

(٢) الشافعي : هو أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع القرشي المطلبلي المكي . نزيل مصر ، وإمام الأئمة ، وقادة الأمة . قال ابن مهدي : ما أصلي صلاة إلا وأنا أدعو للشافعي فيها . مات سنة (٢١١) . له ترجمة في : البداية والنهاية (١٠/٢٥١) ، وتاريخ بغداد (٢/٥٦) ، وتذكرة الحفاظ (١/٣٦١) ، ووفيات الأعيان (١/٤٤٧) .

تقديم قواعد العقائد في الإلهيات . وكذلك المُحدث مأمور بالصلاة عند دخول وقتها ، وإن كان لا يتأتى منه إقامتها ما لم يقدم رفع الحدث عليها .

ثم التحقيق في ذلك كله عندي أن الكافر في حال كفره يستحيل أن يخاطب بإنشاء فروع على الصحة ، وكذلك القول فيما يقع آخرًا من العقائد ، في حق من لم يصح عقده في الأوائل ، وكذلك المحدث مستحيل أن يخاطب بإنشاء الصلاة الصحيحة مع بقاء الحدث ، ولكن هؤلاء مخاطبون بالتوصل إلى ما يقع آخرًا ، ولا ينتجز الأمر عليهم بإيقاع المشروط قبل وقوع الشرط ، ولكن إذا مضى من الزمان ما يسع الشرط والمشروط والأوائل والأواخر فلا يمتنع أن يعاقب الممتنع على حكم التكليف معاقبة من خالف أمرًا توجه عليه ناجزًا . فمن أبى ذلك ، قضى عليه قاطع العقل بالفساد . ومن جوز تنجيز الخطاب بإيقاع المشروط قبل وقوع الشرط ، فقد سوغ تكليف ما لا يطاق ، ومن أراد أن يفرق بين الفروع وبين أواخر العقائد ، وبين صلاة المُحدث ، فهو مبطل قطعًا .

وقد نقل عن أبي هاشم الجبائي أنه قال : ليس المحدث مخاطبًا بالصلوات [ولو استمر حدثه دهره لقى الله - تعالى - غير مخاطب بصلاة في عمره] .

فإن أراد الرجل ما ذكرناه ، فهو الحق الذي لا خفاء به ، وإن أراد أنه لا يعاقب على ترك الصلاة لتركه التوصل إليها ، فقد خرق لإجماع الأمة ، فهذا هو الكلام في طرف الجواز .

٣٥- فإن قيل : إن ثبت لكم الجواز على تأويل التوصل ، وفرض العقاب ، فكيف الواقع من ذلك ؟ قلنا : ذكر القاضي - رحمه الله - أن ذلك من [مجال] الفقهاء ، وهو مظنون مطلوب من مسالك الظنون .

والذي نراه أن الكفار مأمورون بالتزام الشرع جملة ، والقيام بمعامله تفصيلاً . فمن أنكر وقوع وجوب التوصل إليه فقد جحد أمرًا معلومًا ، وهذا على التقدير مترق عن مرتبة الظنون .

فإن قيل : أنقطعون بأنهم معاقبون في الآخرة على ترك فروع الشرع ؟ قلنا : أجل . والموصل إليه أنه [قد] ثبت قطعًا وجوب التوصل ، وثبت أن تارك الواجب متوعد بالعقاب ، إلا أن يعفو الله تبارك وتعالى ، وتقرر في أصل الدين ، ومستفيض الأخبار أن الله لا يعفو عن الكفار .

القول في العلوم ومداركها وأدلتها

٣٦- الوجه تصدير الباب بقول مقنع في العقل ؛ فإننا سنسند حقائق العلوم إلى مدارك العقل ، ولا بد من الإحاطة بحقيقته ، على حسب ما يليق بهذا المختصر .

قال القاضي [أبو بكر ^(١) رحمه الله] : العقل من العلوم ، إذ لا يتصف بالعقل خال عن العلوم كلها ، وليس من العلوم النظرية ؛ فإن النظر لا يقع ابتداءه إلا مسبوقاً بالعقل ، فانهصر في العلوم الضرورية ، وليس كلها ؛ فإنه قد يخلو عن العلوم بالمحسوسات من اختلت عليه حواسه ، وإن كان على كمال من عقله ، ثم لم يزل يبحث حتى قال : العقل علوم ضرورية لا يخلو عنها المتصف بالعقل ، ولا يتصف بها من لا يتصف بالعقل ، ثم سبر على ما زعم ، واستبان أن العقل علوم ضرورية ، بجواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات . ولا يتصف بهذه الفنون إلا عاقل ، كما لا يتصف بها من ليس بعاقل . فهذا الباب كلامه بعد تطويل وإطناب .

والذي ذكره - رحمه الله - فيه نظر ؛ فإنه بنى كلامه على أن العقل من العلوم [الضرورية] لأنه لا يتصف بالعقل عار من العلوم كلها . وهذا يرد عليه أنه لا يمتنع كون العقل مشروطاً بعلوم وإن لم يكن منها . وهذا سبيل كل شرط ومشروط .

فإن قيل : ما الذي يبطل ما ذكره القاضي - رحمه الله - في معنى العقل ؟ قلنا : نرى العاقل يذهل عن الفكر في الجواز والاستحالة وهو عاقل .

٣٧- فإن قيل : فما العقل [عندكم] ؟ قلنا : ليس الكلام فيه بالهين . وما حوّم عليه أحد من علمائنا غير الحارث ^(٢) [بن أسد] المحاسبي - رحمه الله - ؛ فإنه قال : العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم ، وليست منها . فالقدر الذي يحتمل هذا المجموع ذكره : أنه صفة إذا ثبتت تأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية ، ومقدماتها من الضروريات ، التي هي مستند النظريات .

(١) سبقت ترجمته .

(٢) الحارث بن أسد المحاسبي أبو عبد الله البصري المولود ، البغدادي المنزل والوفاة . قال الهيثمي : هو إمام المسلمين في « الفقه » و « التصوف » و « الحديث » و « الكلام » . وقال الغزالي : « المحاسبي حبر الأمة في علم المعاملة » . مات سنة (٢٤٣) . له ترجمة في : حلية الأولياء (١٠ / ٧٣ - ١١٠) ، وشذرات الذهب (٣ / ٢) ، وجامع كرامات الأولياء (١٧ / ٢) .

ولا ينبغي أن يعتقد الناظر في هذا الكتاب ، أن هذا مبلغ علمنا في [حقيقة العقل] ولكن هذا الموضع لا يحتمل أكثر من هذا ، فإذا ثبت ما حاولناه في العقل ، فتتكلم بعده في إثبات العلوم ، وذكر تفاصيلها وحدّها ومداركها ، والأدلة عليها إن شاء الله - تعالى - .

فصل

٣٨- لم ينكر من يُبالي به من العقلاء أصل العلوم . ونقل أصحاب المقالات عن السوفسطائية إنكار العلوم وهم أربع فرق :

قال فريق منهم - وهم غلاتهم - : نعلم ألا علم أصلاً وعمموا الجحدّ في الضروري والنظري .

وقال فريق [منهم] : لم يثبت عندنا علم بمعلوم ، فلم يعلم انتفاء العلوم .

وقال فريق : لا ننكر العلوم ، ولكن ليس في القوة البشرية الاحتواء عليها ؛ لأن الذين يحاولونها سيالون لا يستقرون في حال ، وإنما تحصل الثقة لمستقر يتنظم آخر عثوره على المطلوب بإنشاء الطلب .

وذهبت فرقة إلى أن العقود المصممة كلها علوم . فمعتقد قدم العالم على علم ، ومعتقد حدثه على علم ، ومثلوا ذلك باختلاف أحوال ذوي الحواس : فالصحيح يدرك الماء الفرات عذباً ، ويدركه من هاجت عليه المرة الصفراء ممقراً [مرّاً] .

٣٩- وقد اختلف المحققون في مكالمتهم : فذهب الأكثرون إلى الانكفاف عنهم ؛ فإن غاية المناظر اضطراب خصمه إلى الضروريات ، فإذا كان مذهبهم جحدها ، والتمادي فيها ، فكيف الانتفاع بمكالمتهم ؟ ومن النُّظَر من كلمهم بالتقريبات وضرب الأمثال ، وإلزام التناقض فقال للأولين : أنكرتم العلوم ، وادعيتم العلم بانتفائها [كلها] وهذا تناقض لا ينكره عاقل .

والذي أراه ، أنه لا يتصور أن يجتمع على عقدهم فرقة من العقلاء ، من غير فرض تواطؤ على الكذب .

نصل في حد العلم وحقيقته

٤٠ - قال قائلون منا : العلم تبيينُ المعلوم على ما هو به ، وهذا مدخول من جهة أن التبيين مشعر بوضوح الشيء عن إشكال ، وهذا يخرج العلم القديم عن الحد .
وقال [الشيخ] أبو الحسن - رحمه الله - : العلم ما يوجب لمن قام به كونه عالمًا .

وهذا وإن كان يطرّد وينعكس فهو مدخول ؛ فإن من جهل العلم ، وحمله جهله به [على] السؤال عنه ، فهو جاهل بكل اسم مشتق منه . ووضوح ذلك يغني عن بسطه ، وأصدق شاهد في فساد جريانه في كل صفة يفرض السؤال عنها ، وهو بمثابة قول القائل : العلم ما علمه الله - تعالى - علمًا .

وقال الأستاذ أبو بكر ^(١) [بن فورك] - رحمه الله - : العلم ما يصح من المتصف به إحكام الفعل وإتقانه .

وليس من المقولات في حد العلم أظهر فسادًا من هذا ، فإنه أولاً حد العلم بكيفية العمل ، وخلى معظم العلوم . على أن العلم لا يتأتى به الإحكام دون القدرة فيلزم من ذلك إدراج القدرة في حد العلم ، وإخراجها عن الرأي الذي رآه .

وقالت المعتزلة ^(٢) : حدُّ العلم : اعتقاد الشيء على ما هو به ، مع طمأنينة النفس .

وهذا - بعدَ تطويلٍ لا يليق بهذا المجموع - باطل ، باعتقاد المقلد المصمم على عقده ، فإنه ليس علمًا عندهم . وإن أنكروا الطمأنينة فيه كانوا مباهتين ، فلما نرى الحشوي^(٣) من الحنابلة مصممًا على عقد يتعلق بالمعتقد على ما هو به ، مع إنكاره

(١) أبو بكر بن فورك هو : أحمد بن موسى بن مردويه الأصبهاني ، الحافظ الكبير ، ثبت العلامة . روى عن أبي سهل بن زياد القطان وآخرين ، وعنه أبو القاسم عبد الرحمن بن منده وآخرون . كان قيسًا بعلم الحديث ، بصيرًا بالرجال ، طويل الباع . مات سنة (٤١٠) . له ترجمة في : تاريخ أصبهان (١ / ١٦٨) ، والعبر (٣ / ١٠٢) ، والنجوم الزاهرة (٤ / ٢٤٥) .

(٢) تقدم التعريف بهذه الفرقة .

(٣) الحشوي : قوم تمسكوا بالظواهر ، فذهبوا إلى التجسيم وغيره ، وسموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري ، فوجدتهم يتكلمون كلامًا غير كلامه ، فقال : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة . « كشف اصطلاحات الفنون » ص (٣٩٤) .

النظر ، ولو نُشِرَ بالمنشار لم يَكَعْ ولم يرجع ، وكيف يتجه إنكار الطمأنينة والكفار مطمئنون إلى كفرهم؟ ، ومن أنكر ذلك منهم مع اتفاقهم على الإخبار عن طمأنينتهم ، وهم الجَم الغفير والعدد الكثير الذي لا يحويهم بلد ، ولا يحصيهم عدد ، فقد خرق حجاب الهيبة ، واستأصل قاعدة العرف ، فقد بطل حدّهم .

وقال القاضي أبو بكر - رحمه الله - : العلم معرفة المعلوم على ما هو به . فإذا قيل له : المعرفة هي العلم . قال مجيباً : الحد هو المحدود بعينه ، ولو كان غيره لم يكن حده ، وإنما على الحد أن يأتي بعبارة يظن السائل عالماً بها إن جهل ما سأل عنه ، فإن جهل العبارات كلها فسحقاً سحقاً .

ولست أرى ما قاله القاضي سديداً ، فإن الغرض من الحدّ الإشعارُ بالحقيقة التي بها قيام المسئول عن حده ، وبه تميزه الذاتي عما عداه ، وهذا لا يرشد إليه تغاير العبارات . فإن قيل : قد تتبعتم عيون كلام المحققين بالنقض ، فما المرتضى عندكم في حقيقة العلم ؟ وهل العلم مما تحويه صناعة الحدّ أم لا ؟ فليس كل شيء محدوداً .

٤١ - قلنا : الرأي السديد عندنا أن نتوصل إلى درك حقيقة العلم بمباحثه نبغي بها ميز مطلوبنا مما ليس منه ، فإذا انتفضت الحواشي ، وضاق موضع النظر حاولنا مصادفة المقصد جهداً .

٤٢ - فنقول : الجهل عقد يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به ، والعلم خالنه في ذلك ، ويتميز عنه ، والشك والظن يترددان بين معتقدين ، وهو بخلافهما في ذلك . فلا يبقى إلا النظر في عقد يتعلق بالمعتقد على ما هو به ، من مقلّد في ذلك مع التصميم والاستقرار ، مع القطع بأنه ليس علماً ، والنظر في العلم الحق ، وما يتميز به عن عقد المقلّد ، فليُجرّد الناظر فكره لمحاولة الميز بينهما . فإن استتب له ذلك ؛ فقد أحاط بحقيقة العلم . فإن ساعدت عبارة سديدة في الحدّ حدّها ، وإن لم تساعد اكتفى بدرك الحقيقة ، ولم يضر تقاعد العبارة ، فليس كل من يدرك [حقيقة] شيءٍ تنظم له عبارة عن حده . ولو فرضنا رفض اللغات ، ودروس العبارات ، لاستقلت العقول بدرك المعقولات . وإيضاح ذلك بالمثال : أن ذا العقل يدرك حقيقة رائحة المسك ، ولو رام أن يصوغ عبارة عنها لم يجدها .

فنقول : عقد المقلّد إذا لم يكن له مستند عقلي ، فهو على القطع من جنس الجهل . وبيان ذلك بالمثال : أن من سبق إلى عقده أن ريداً في الدار ، ولم يكن فيها ،

ثم استمر العقد ، فدخلها زيد ، فحال المُعتقد لا يختلف وإن اختلف المُعتقد . وعن ذلك نقل الثقله عن عبد السلام بن الجبائي ، وهو أبو هاشم ، أنه كان يقول : العلم بالشيء والجهل به مثلان . وأطال المحققون ألسنتهم فيه . وهذا عندي غلط عظيم في النقل . فالذي نص عليه الرجل في كتاب « الأبواب » : أن العقد الصحيح مماثل للجهل . وعنّي بالعقد اعتقاد المقلد ، وقد سبق أن الوجه القطعُ بمساواة عقد المقلد للجهل . فإذا ظهر ذلك قدمنا أمراً آخر ، وقلنا : الشاك يرتبط عقده بأن زيدا في الدار أم لا ، والمقلد سابق إلى أحد المعتقدين من غير ثقة مستمر عليه ، إما عن وفاق ، أو عن سبب يقتضيه اتباع الأولين ، وحذار مخالفة الماضين .

ومن أحكام عقد المقلد أنه لو أصغى إلى جهة في التشكيك ، ولم يُضرب عن حقيقة الإصغاء لتشكك لا محالة ، كالذي يتنبه وهو يارق في وقفته .

٤٣ - ومن عجيب الأمر ظن من ظن أن العلم [عقد من العقود أو نوع منها] . وهو عندي نقيض جميعها ، فإن معنى العقد ربطك الفكر بمعتقد ، والاعتقاد افتعال منه ، والعلم يشعر بانحلال العقود ، وهو الانشراح والثلج والثقة .

وحق ذي العلم ألا يُتصور تشككه ، إن تناهى في الإصغاء إلى جهة التشكيك .

فإن أورد مُحذِّق مسلِكاً في التشكيك على واثق بالعلم الحق كان العالمُ على حالات : إحداها : أن يتبين له سقوط جهة التشكيك . والآخرى : ألا يفهمها ، ولا يتخالجه ريب في معلومه لعدم علمه بما أورد عليه . والآخرى : أن ينقدح له اندفاع الشك ولا يتحرر له عبارة في دفعه ، ويرى معارضه جدلاً مُحجَّجاً .

٤٤ - وقد يطرأ على العالم المحقِّق في أمر سؤالٍ صادرٍ عن عقد له تقليدي . والسؤال يلزم لزوماً لا دفع له ، لو كان ذلك العقد علماً . فإذا كان الأول علماً والثاني نقيضه ، فلا يستريب ذو التحصيل في بطلان عقده ، ولا يستطيع - لو أنصف - مراءً ، وقد يكيع عن تغير عقده حذاراً من أمر ، فتشور منه ثوائر في عقد التقليد ، والعلم السابق [يجاذبه] وليس ذلك شكا - أرشدتم - فيما تقدم ، وإنما هو إشار ذهول عن الأول ، ليستمر ما يحاوله من الاستقرار على العقد التقليدي ، [و] لن يبالي بذلك إلا من ضعفت غريزة عقله . وهذا أوان الوقوف على هذا المنتهى ، فإن مجاوزته تزيد على قدر هذا المجموع . وسأتحفك إن ساعدت الأقدار بلباب هذه الفنون ، مستعيناً بالله ، وهو خير معين .

فصل

يحتوي الأقاويل في مدارك العلوم .

٤٥ — حكى أصحاب المقالات عن بعض الأوائل حصرهم مدارك العلوم في الحواس ، ومصيرهم إلى أن لا معلوم إلا المحسوسات .

ونقلوا عن طائفة يعرفون بالسُّمْنِيَّة : أنهم ضموا إلى الحواس أخبار التواتر ، ونفوا ما عداها .

وحكى عن بعض الأوائل أنهم قالوا : لا معلوم إلا ما دل عليه النظر العقلي . وهذا في ظاهره مناقض للقول الأول ، ومتضمنه أن المحسوسات غير معلومة .

والذي أراه أن الناقلين غلطوا في نقل هذا عن القوم ، وأنا أنبه على وجه الغلط .

قال الأوائل : العلوم كل ما تشكل في الحواس . وما يفضي إليه نظر العقل مما لا يتشكل فهو معقول ، فنظر الناقلون إلى ذلك ، ولم يحيطوا باصطلاح القوم . وقال المطلعون من مذاهبهم على أن لا معلوم إلا المحسوس : من أصلهم أن المدارك تنحصر في الحواس . وقال من رآهم يسمون النظريات معقولات : من أصل هؤلاء أن المدارك منحصرة في سبل النظر ، وهذا ظن ولا أرى خلافاً في المعنى . وقال قائلون : مدارك العلوم الإلهام . وقال آخرون من الحشوية المشبهة : لا مدارك للعلوم إلا الكتاب والسنة والإجماع . وقال المحققون : مدارك العلوم الضروريات التي تهجم مبادئ فكر العقلاء عليها ، والنظريات العقلية والسمعية ، على ما سيأتي تفصيلها . فأما الضروريات فلإنها تقع بقدرة الله - تعالى - غير مقدورة للعباد ، والنظريات في رأي معظم الأصحاب مقدورة بالقدرة الحادثة .

٤٦ — والمرضى المقطوع به عندنا أن العلوم كلها ضرورية . والدليل القاطع على ذلك أن من استند نظره وانتهى نهايته ، ولم يستعقب النظر ضد من أضداد العلم بالمنظور فيه ، [فالعلم يحصل] لا محالة من غير تقدير فرض خيرة فيه ، ولن يبلغ المرء مبلغ التحقيق في ذلك ، حتى يعرف مذهبنا في حقيقة النظر ، وسنبدي أنه تردّد في أنحاء الضروريات ومراتبها ، على ما سيأتي شرحنا عليه في هذا الفصل - إن شاء الله تعالى - .

٤٧ - فأما المعتزلة فإنهم فهموا أن العلوم ليست مباشرة بالقدرة ، وعلموا أن النظر يستعقبها استعقاباً لا دفع له ، فزعموا أن النظر يولدها توليد الأسباب مسبباتها .

والمقدور الذي هو مرتبط التكليف والثواب هو النظر عندي .

٤٨ - ثم رتب أئمتنا أدلة العقل ترتيباً ننقله ثم نبين فسادَهُ ونوضح مختارنا ، فنكون جامعين بين نقل تراجم المذاهب ، والتنبيه على الصواب منها .

قالوا : أدلة العقول تنقسم أربعة أقسام : أحدها : بناء الغائب على الشاهد ، والثاني : إنتاج المقدمات النتائج . والثالث : السبر والتقسيم . والرابع : الاستدلال بالمتفق [عليه] على المختلف فيه .

ثم قالوا : أما بناء الغائب على الشاهد ، فلا يجوز التحكم به من غير جامع عقلي . ومن التحكم به شبهت المشبهة ، وعطلت المعطلة وعميت بصائر الزنادقة .

فقلت المشبهة : لم نر فاعلاً ليس منصوفاً . وقالت المعطلة : الموجود الذي لا يناسب موجوداً غير معقول ، ثم حصروا الجوامع في أربع جهات : أحدها : الجمع بالعلة ، والثاني : الجمع بالحقيقة ، والثالث : الجمع بالشرط ، والرابع : الجمع بالدليل . فأما الجمع بالعلة فكقول [مثبت] الصفات : إذا كان كون العالم عالماً شاهداً [معللاً] بالعلم لزم طرد ذلك غائباً .

والجمع بالحقيقة كقول القائل : حقيقة العالم شاهداً من له علم ، فيجب طرد ذلك غائباً .

والجمع بالشرط كقولنا : العلم مشروط بالحياة شاهداً ، فيجب الحكم بذلك على الغائب .

[والجمع] بالدليل كقولنا : الحدوث والتخصيص والإحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم شاهداً ، فيجب طرد ذلك غائباً .

وأما بناء النتائج على المقدمات ، فهو كقولنا : الجواهر لا تخلو عن حوادث مستندة إلى أولية ، فهذه هي المقدمة ، والنتيجة أن ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها .

والاستدلال بالمتفق على المختلف : كقياسنا الألوان على الأكوان [في] استحالة تعري الجواهر عنها . فهذا سياق كلام الأصحاب في ذلك .

ثم قالوا : قد تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية ، [وهذا هو الأكثر]
كقولنا : تحرك الجوهر ولم يكن متحركاً . فهذه مقدمة ضرورية ، نتيجتها أنه لا بد
والحالة هذه من فرض رائد على الذات .

وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية ، كقولنا : الجوهر لا يخلو عن
الحوادث التي لها أول ، وهذه مقدمة نظرية ، لا يتوصل إليها إلا بدقيق النظر .
والنتيجة أن ما لا يخلو عن الحوادث التي لها أول حادث . وهذا ضروري .

٤٩ - فأما نحن فلا نرتضي شيئاً من ذلك ؛ فأما بناء الغائب على الشاهد ، فلا
أصل له ، فإن التحكم به باطل وفاقاً . والجمع بالعلة لا أصل له ؛ إذ لا علة ولا
معلول عندنا ، وكون العالم عالمًا هو العلم بعينه . والجمع بالحقيقة ليس بشيء ، فإن
العلم الحادث مخالف للعلم القديم ، فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما ؟ . فإن
قيل : جمعتهما العلمية ، فهو باطل مبني على القول بالأحوال . وسنوضح بطلانها
على قدر ميسر الحاجة .

والقول الجامع في ذلك : أنه إن قام دليل على المطلوب في الغائب فهو
المقصود ، ولا أثر لذكر الشاهد ، وإن لم يقدّم دليل على المطلوب في الغائب ، فذكر
الشاهد لا معنى له ، وليس في المعقول قياس ، وهذا يجري في الشرط والدليل .

وأما المقدمة والنتيجة ، فلسنا أرى في عد ذلك صنفًا من أدلة العقول معنى ،
ولا حاصل للفصل بين النظري والضروري والعلوم كلها ضرورية كما سبق تقريره .

والاستدلال بالتفق على المختلف لا أصل له ، فإن المطلوب في المعقولات
العلم ، ولا أثر للخلاف والوفاق فيها .

وأما السبر والتقسيم فمعظم ما يستعمل منه باطل ؛ فإنه لا ينحصر في نفى
وإثبات كقول من يقول : لو كان الإله مرئيًا لرأيناه الآن ، فإن المانع من الرؤية القرب
المفرط ، أو البعد [المفرط] أو الحجب إلى غير ذلك مما يعدونه ، وهذا الفن لا يفيد
علمًا قط ، ويكفي في رده قول المعترض : بم تنكرون على من يثبت مانعًا غير ما
ذكرتموه ؟ فلا يجد السابر المقسم من ذلك محيصًا .

فأما التقسيم الدائر بين النفي والإثبات ، فقد يتهض ركنًا في النظر الصحيح ،
كما ذكرناه في كتاب النظر في الكلام .

فصل

يجمع قول الأصحاب في مراتب العلوم وما نختار من ذلك .

٥٠ - قال الأئمة - رحمهم الله - : مراتب العلوم في التقسيم الكلّي عشر :

الأولى : علم الإنسان بنفسه ، ويلتحق بذلك علمه بما يجده ضروريًا من صفاته كآله ولذاته .

والدرجة الثانية : تحوي العلوم الضرورية كالعلم باستحالة المستحيلات ، وهذا دون الدرجة الأولى ؛ من حيث إنه يستند العلمُ فيه إلى فكر في ذوات المتضادات وتضادها .

والثالثة : تجمع العلوم بالمحسوسات وهذه الرتبة دون الثانية ؛ لأن الحواس عرضة الآفات والتخيلات .

والمرتبة الرابعة : تحوي العلمَ بصدق المخبرين تواترًا ، وهذا دون العلم بالمحسوسات ، ولما يتطرق إلى إخبار المخبرين من [إمكان] التواطؤ وإن كثر الجمع ، فلا بد من نوع من الفكر ؛ ولذلك ألحق الكعبي هذا القسم بالنظريات .

والمرتبة الخامسة : العلم بالحرف والصناعات ، وهي محطوبة عما تقدم لما فيها من المعاناة والمقاساة ، وتوقع الغلطات .

والمرتبة السادسة : في العلوم المستندة إلى قرائن الأحوال ، كالعلم بخجل الخجل ، ووجل الوجل ، وغضب الغضبان ؛ وإنما استأخرت هذه المرتبة لتعارض الاحتمالات في محامل الأحوال وخروجها عن الضبط .

والمرتبة السابعة : العلوم الحاصلة بأدلة العقول ، وهي مستأخرة لا محالة عن الضروريات المذكورة في المراتب السابقة .

والثامنة : العلم بجوار النبوءات ، وابتعات الرسل ، وجوار ورود الشرائع .

والتاسعة : في العلم بالمعجزات إذا وقعت .

والعاشرة : في العلم بوقوع السمعيات الكلية ، ومستنداتها الكتاب والسنة والإجماع .

٥١ — ثم في بعض الأقسام التي ذكروها مواقع خلاف على ما نشير إليها .

فمن الجملة التي اختلف فيها الخائفون في التقسيم المحسوسات ، فقال قائلون : كلها في درجة واحدة ، وقال آخرون : السمع والبصر مقدمان على ما سواهما . ثم من هؤلاء من قدم البصر على السمع ، لتعلقه بجميع الموجودات بزعمه ، ومنهم من سوى بينهما .

٥٢ — وذهب بعض أصحاب الأقاويل إلى تقديم السمع على البصر لوجهين : أحدهما : أن السمع لا يحتاج إلى الأشعة المتعرضة للحركات والتعريجات ، والآخر : أن السمع لا يختص في دركه بجهة بخلاف البصر ، وذكر القسبي ^(١) هذا واختاره ، وذكر أن الباري سبحانه وتعالى قدّم السمع على البصر فقال : ﴿ أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ﴾ ^(٢) ، ثم قال تعالى : ﴿ ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون ﴾ ^(٣) ، وجمع من هذا كثيراً وهو ولاجُ هَجُوم على ما لا يحسنه ، وما قاله : إن الله لم يبتعث أصم ، وفي الأنبياء عليهم السلام عميان .

وما خاض فيه الخائفون : أنا قدمنا ما يدرك بالحواس على ما يدرك بالعقل ، وهو اختيار شيخنا أبي الحسن الأشعري ^(٤) -رحمة الله عليه- ، وقدّم القلانسي المعقولات بالأدلة النظرية على المحسوسات ، من حيث [إن العقل] مرجع المعقولات ومحلها ، ومرجع المحسوسات إلى الحواس وهي عرضة الآفات . فهذه جُمْلُ من المقالات .

٥٣ — والحق عندنا بعيد نازح عن هذه المسالك . وما أرى المقسمين بنوا تقاسيمهم إلا على الرضا والقناعة لعقود ظاهرة ، لا تبلغ الثلجَ ومَسْلُك اليقين . ومن أحاط بحقيقة العلم ، واعتقد العلوم كلها ضرورية ، لم يتخيل فيها تقدماً [ولا] تأخيراً .

نعم . الطرق إليها قد بتخيل أن فيها ترتيباً في تعرضها للزلل . فأما العلوم في نفسها إذاً فلا بد من ترتيبها ، فيستحيل اعتقاد ترتيبها .

(١) القسبي : هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري . الكاتب ، نزيل بغداد . قال الخطيب : كان رأساً في العربية واللغة ، والأخبار ، وأيام الناس ، ثقة ديناً فاضلاً . صنف «إعراب القرآن» ، و«معاني القرآن» ومختلف الحديث ، و«غريب الحديث» . مات سنة (٢٦٧) . له ترجمة في : البداية والنهاية (٤٨/١١) ، وتاريخ بغداد (١٠/١٧٠) ، و«شذرات الذهب» (٢/١٦٩) ، و«وفيات الأعيان» (٢/٢٤٦) .

(٢) آية (٤٢) سورة يونس .

(٣) آية (٤٣) سورة يونس .

(٤) سبق ترجمته .

فصل

فيما يدرك بالعقل لا غير ، وفيما يدرك بالسمع لا غير ، وفيما يجوز فرض إدراكه بهما جميعاً .

٥٤ - فأما ما لا يدرك إلا بالعقل ، فحقائق الأشياء ، ودرك [استحالة] المستحيلات ، وجواز الجائزات ، ووجوب الواجبات العقلية ، لا التكليفية الضرورية منها والنظرية .

وأما ما لا يدرك إلا بالسمع ، فوقوع الجائزات وانتفاؤها . وأما ما يشترك فيه السمع والعقل ، وبذكره ينضبط ما تقدم من القسمين ، فنقول فيه : كل مدرك يتقدم على ثبوت كلام صدق ، فيستحيل دركه من سمع ، فإن مستند السمعية كلها [الكلام] الحق الصدق .

وبيان ذلك بالمثال : أن وجود الباري - سبحانه وتعالى - وحياته وأن له كلاماً صدقاً ، لا يشبه سمع ، فأما من أحاط بكلام صدق ، ونظر بعده في جواز الرؤية ، وفي خلق الأفعال ، وأحكام القدرة فما يقع من هذا الفن بعد ثبوت مستند السمعية لا يمتنع اشتراك السمع والعقل فيه .

فصل

يشتمل على مقدار من مدارك العقول تمس الحاجة إليه في مسائل الأصول .

٥٥ - فنقول : لا يجوز العقل في كل شيء ، بل يقف في أشياء ، وينفذ في أشياء ، ولا يحصل مقدار غرضنا في هذا المجموع من مضمون هذا الفصل العظيم القدر إلا بتقديم قاعدة موضع استقصائها كتاب النظر من الكلام .

فالنظر عندنا مباحثة في أنحاء الضروريات وأساليها . ثم العلوم الحاصلة على أثرها كلها ضرورية ، كما سبق تقرير ذلك ، وتلك الانحاء يثول حاصل القول فيها إلى تقاسيم منضبطة بالنفي والإثبات ، منحصرة بينهما ، يعرضها العاقل على الفكر العقلي . ويحكم فيها بالنفي والإثبات . فإن كان ينقدح [فيها] نفي أو إثبات قطع به وليس للدليل تحصيل إلا تجريد الفكر من ذي نحيزة صحيحة ، إلى جهة يتطرق إلى مثلها العقل ، فإذا استد النظر ، وامتد إلى اليقين والدرك ، فهو الذي يسمى نظراً ودليلاً .

وبيان ذلك بالأمثلة الهندسية والأرتماطيقية والكلامية : فمن المقدمات الهندسية ما تهجمُ العقول عليها من غير احتياج إلى فكر ، كالعلم بأن الجزء أقل من الكل ، والكل

أكثر من الجزء ، والخطوط المستقيمة الخارجة من مركز الدائرة إلى محيطها متساوية . إلى غير ذلك من الأمثلة التي تسمى المصادرات .

فإذا بنى المهندس على هذه المقدمات شكلاً ، وركب عليها دعاوي ، وبرهنها بما يستند إلى تلك المقدمات ، فقد يحتاج في ترتيب الاستخراج إلى فكر طويل ، وإذا أحاط بما يبغيه فعلمه به على حسب علمه بالمقدمات ، وكذلك القول في العدييات .

ويقول المتكلم في الجسم الساكن ، إذا تحرك : [قد] تجدد أمر لم يكن ، وهذا مهجوم عليه من غير نظر ، ثم إن استدَّ فكره في جهة إثبات [الأعراض] [قال] : هذا التجدد جائز أم لا ، فيفرض التقسيم بين النفي والإثبات ، ثم يفكر فيطيل فكره أو يقصره - على التفاوت في احتداد القرائح وكلالها - فيعلم من غير وسيلة ما يسمى دليلاً أن الحكم بوجود التحرك محال ؛ فيعلم الجواز . ثم يَعمِلُ له تقسيم آخر في أن ما علم جوازه يثبت لنفسه أم لا . فيفكر كما تقدم ؛ فيتعين له أحد القسمين تعييناً ضرورياً .

فهذا هو التردد في أنحاء الضروريات . ولكنها لما انقسمت إلى مهجوم عليه ، وإلى ما يحتاج فيه إلى تقسيم وفكر ، سمى أحد القسمين نظرياً ، والثاني ضرورياً .

فإذا تقرر ذلك فالقول الضابط في مقصود الفصل : أن كل ما يتجه فيه تقسيم مضبوط ، وينقدح تعيين أحدهما ، فهو الذي يتطرق العقل إليه ، وما لا ينضبط فيه التقسيم ، أو ينضبط ولا يهتدي العقل مع الفكر الطويل إلى تعيين أحدهما ، فهو من [محارات] العقل .

وبيان ذلك بمثالين : أحدهما : أن من أخذ يبغي جواز رؤية الباري - سبحانه وتعالى - من النظر في أن مصحح الرؤية ماذا ؟ . فهذا وقبيله لا يحصره النفي والإثبات ، فلا ينتهي النظر فيه قط إلى العلم .

وأما المثال الثاني : فهو أن من نظر ، وقد عنَّ له تقسيم بين نفي وإثبات ، في أن الجوهر هل يجوز أن يخلو عن الألوان أم لا ؟ ، فهذا تقسيم منضبط . ولكن العقل لا يعين أحد القسمين ، وإن تمادى فيه فكر العاقل أبد الآباد . ومن أراد أن يأخذ ذلك من القياس على الأكوان ، فقد نأى عن مسلك العقل ، فليس في العقل قياس .

والتحقيق فيه : أن النظر الذي اقتضى استحالة العرْو عن الأكوان إن قام في الألوان أغناك عن الاستشهاد بالأكوان ، فإذا لم يقم في الألوان ، فالعقل لا يحكم على الأكوان بحكم الألوان من غير بصيرة .

٥٦- وما يتعين على الطالب الاهتمام به في مضايق هذه الحقائق ، أن يفصل بين موقف العقل ، وبين تبلده وقصوره لفرض عوائق تعوق .

٥٧- وما يجب الاعتناء به المميز بين الجواز الذي هو حكم مدرك [بالعقل] ، وبين الجواز الذي معناه التردد .

ونحن نذكر لمساق كل مقصد مسلكاً مؤيداً بمثال على قدر ما يليق بهذا المجموع -إن شاء الله تعالى- .

فأما الموقف الذي يحكم به ويحيل تعديه ، فهو الإحاطة بأحكام الإلهيات على حقائقها وخواصها ، فأقصى إفضاء العقل إلى أمور [جُمليّة] منها . والدليل القاطع في ذلك رأي الإسلاميين ، أن ما يتصف به حادث موسوم بحكم النهاية ، يستحيل أن يدرك حقيقة ما لا يتناهى ، وعبر الأوائل عن ذلك بأن قالوا : تصرف الإنسان في المعقولات [بفيض] ما يحتمله من العقل عليه ، ويستحيل أن يدرك الجزء الكل ، ويحيط جزء طبيعي له حكم عقلي بما وراء عالم الطبائع ، وهذه العبارات وإن كانت مستنكرة في الإسلام فهي محوّمّة على الحقائق . ولكن لا يعدم العاقل العلم بكُلّي ما وراء [عالم] الطبائع ، فأما الاحتواء على الحقيقة ، فهو حكم سلطنة الكل على الجزء .

وأما [ما يُحَمَل] على تبلّد العقل ، فهو ما يقتضيه طارئ من الاعتلال أو الاختلال ، ولا يكاد ينكر ذلك العاقل من نفسه ثم يتصدى له طوران : أحدهما : أن يعلم قصوره ، والمطلوب مضطرب العقل . والثاني : أن يتمارى أنه مضطرب العقل أم لا ، وبالجملّة لا يحكم لمن هذا حاله بتوقف العقل ، كحكمنا الأول فيما تقدم .

٥٨- وقد صار معظم الأوائل إلى أن درك خواص الأجسام [وحقائقها] من مواقف العقول ، [فليس] من الممكن أن يدرك بالعقل الخاصيّة الجاذبة للحديد في المغناطيس . وهذا عندي فيه نظر ؛ فإنها وإن دقت ، فهي من عالم الطبائع ، فالجزئي من العقل مسيطر على كلي الطبائع . ولكن ينقذ [عندي] في ذلك أمر يحمل التعذر عليه . وهو إن تهياً مَفِيضُ العقل من الإنسان للفيض الطبيعيّ ، فلا يكاد يبلغ هذا التركيب والتهيؤ مبلغاً يفيض من العقل عليه ما يحيط بالخواص ، وأيضاً فليست الخاصية قضية طبيعية محضة ، وإنما هي سلطنة النفس في المحل المختص ، ولا بُدّ في قصور [جزئي] العقل عن سلطان النفس .

وبالجملّة لا يقوم برهان على التحاق هذا [القسم] بالمواقف ، إلا أن يعتمد المعتمد

الاستقراء ، ويعلم أن هذا لو كان ممكناً لجرى الإمكان في زمان ما مع تكرار مقتضيات ، والله المستعان .

٥٩ — وأما الميز بن الجواز المحكوم به ، وبين الجواز بمعنى التردد والشك ، فلائح [واضح] . ومثاله : أن العقل يقضي بجواز تحرك جسم ساكن ، وهذا الجواز حكم مبتوت للعقل ، وهو نقيض الاستحالة . وأما الجواز بمعنى التردد والشك فكثير . ونحن نكتفي فيه بمثال واحد ، فنقول : تردد المتكلمون في انحصار الأجناس كالألوان ، فقطع قاطعون بأنها غير متناهية في الإمكان كأحاد كل جنس ، وزعم آخرون أنها منحصرة ، وقال المقتصدون : لا ندري أنها منحصرة أم لا ، ولم يثبتوا مذهبهم على بصيرة وتحقيق .

والذي أراه قطعاً أنها منحصرة ، فإنها لو كانت غير منحصرة ، لتعلق العلم منها بأجناس لا تنهاى على التفصيل ، وذلك مستحيل . فإن استنكر الجهلة ذلك وشمخوا بآنافهم ، وقالوا : الباري - سبحانه - عالم بما لا يتناهى على التفصيل سفهنا عقولهم ، وأحلنا تقرير هذا الفن على أحكام الصفات [في الكلام] . وبالجمله علم الله - تعالى - إذا تعلق بجواهر لا تنهاى فمعنى تعلقه بها استرساله عليها من غير فرض تفصيل الأحاد مع نفي النهاية ، فإن ما يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود ، يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم . والأجناس المختلفة التي فيها الكلام يستحيل استرسال العلم عليها ؛ فإنها متباينة بالخواص ، وتعلق العلم بها على التفصيل مع نفي النهاية محال . وإذا لاحت الحقائق فليقل الآخرق بعدها ما شاء .

فصل

مدارك العلوم في الدين ثلاثة في التقسيم الكلي .

٦٠ — أحدها : العقول . والمطلوب منها درك الجواز في كل جائز ، ودرك المخصص له بالوجه الذي وقع عليه ، ودرك وجوب مخالفة المخصص للجائزات في أحكام الجواز ، ودرك وجوب صفات المخصص [التي] لا يصح كونه مخصصاً دونها . فهذا حظ العقل المحض في الديانات .

٦١ — والمدرك الثاني : هو المرشد إلى ثبوت كلام صدق . وهذا لا يتمحض العقل فيه ؛ فإن مسلكه المعجزات ، وارتباطها بالعادات انخراطاً واستمراراً . والقول في ذلك يطول .

٦٢ - والمدرك الثالث : أدلة السمعيات المحضة ، وهي إذا فُصِّلَت على مراسم العلماء [ثلاثة] : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، وعدَّ عادُّون خبر الواحد والقياس . والتحقيق في ذلك يستدعي تقديم أصليين ، ثم بعدهما نَعُدَّ السمعيات .

٦٣ - فأحد الأصلين : في ذكر ما يقع الاستقلال به في إثبات العلم بكلام الله - سبحانه وتعالى - الصدق ، ولا مطمع في استقصاء القول في ذلك . ولكن القدر الذي يتفطن له العاقل ، أن العالمَ لا يخلو عن نطق النفس ، ثم النطق النفسي لا يكون إلا على حسب تعلق العلم . وإذا كان كذلك لم يكن إلا صدقاً . وإن فرض فإجراء شيء في النفس على خلاف العلم فهو وسواس وتقديرات لا يتصور فرضها [إلا حادثة] . وهذا القدر على إيجازه مُقنع في غرض هذا الفصل .

٦٤ - والأصل الثاني : في إثبات اقتضاء المعجزة صدق من ظهرت على يديه . ولا سبيل إلى الخوض في شرائطها وأحكامها كَمَلاً . ولكن قدر غرضنا من ذلك أن المعجزة تكون فعلاً لله - سبحانه وتعالى - ، خارقاً للعادة ، ظاهراً على حسب سؤال مدَّعي النبوة ، مع تحقيق امتناع وقوعه في الاعتیاد من غيره ، إذا كان ينبغي معارضة . ووجه دلالتها يقرب من إشعار قرائن الأحوال بالعلوم البديهية ، فلماذا قال من يدعي النبوة : قد علمتم رباً مقتدرًا على ما يشاء ، وتحققتم أن إحياء الموتى ليس مما يدخل تحت مسالك الخيل ، ومدارك القوى البشرية . وإنما ينفرد بالقدرة عليه إله الخلق - تعالى - ثم يقول : أي رب ، إن كنتُ صادقاً في دعواي فأحي هذه العظام الرميم . فإذا اثتلقت وتمثلت شخصاً ينطق ، فلا يستريب ذو لب في أن ذلك جرى قصداً إلى تصديقه .

وهذا يناظر ما ضرب به القاضي أبو بكر - رحمة الله عليه - في كتبه مثلاً . حيث قال : إذا تصدَّى ملكٌ للداخلين عليه في مُهمٍّ سَنَحَ ، وأخذ الناس مجالسهم وتآزر المجلس بأهله ، ثم قام قائم بمرائي من الملك ومسمع ، فقال : أنا رسول الملك إليكم . وآية رسالتي أن ألتبس من الملك أن يقوم ويقعد خارقاً عادته المألوفة ، فيفعل . ثم يقول : أنها الملك إن كنتُ رسولك فصدقني بقيامك وقعودك . فلماذا طابقه الملك ، قطع الحاضرون بتصديقه إياه ، من غير فكر وروية ، وانصرفوا واثقين على ثلج من الصدور وهذا ليس قياساً ، وإنما أثبتناه مثلاً وإيناساً ، وإلا فإظهار المعجزة على شرطها بهذه المثابة [يفيد العلم بصدقه ضرورة] من غير احتياج إلى [نظر] .

فإن قيل : أيتصف الرب - سبحانه وتعالى - بالاقتدار على أن يظهر على يد كذاب مع ما يعتقد في العقيدة من أن الله يفضل من يشاء ويهدي من يشاء ؟ قلت :

معتقدي وجوب وصف الرب - سبحانه - بهذا لا محالة .

فإن قيل : فما المانع من وقوع ذلك ، وكل مقدور ممكن [الوقوع] وإنما لا يقع خلاف المعلوم ، من حيث علمناه معلوماً ؟ . فبأي مسلك يتوصل إلى أن من يعتقد صادقاً هو كذلك ؟ وما يؤمن كونه كذاباً ، ومراد الباري - سبحانه وتعالى - يعضده بخوارق العادات إظهاراً للضلالات وإغواءً للخلق ؟ وهذا لا يليق بقدر هذا الكتاب . ولكن إذا انتهى الكلام إليه ثبت بديعة شافية .

ونقول : قد أجرينا في أدراج الكلام ، أن المعجزات تجري مجرى قرائن الأحوال ، والرب - سبحانه وتعالى - قادر على ألا يخلق لنا العلم الضروري بخجل الخجل عند ظهور قرائن الأحوال ، بل هو قادر على أن يخلق عندها الجهل . ولكن تجويز ذلك لا يَغُضُّ من يقيننا بالعلم الحاصل ، ولو فرض خرق هذه العادة لعدم العاقل مذاق هذا العلم .

وكذلك لو فرضنا ظهور المعجزة على حقها ، لحصل العلم ضرورياً عندها ، مع سبق العلم بالصانع ، واعتقاد أنه المقتدر [بقدرته] على هذا الفن [كقدرته على كل شيء] . وما أتى منكرٌ لصدق نبي حق إلا من جهات : منها : التردد في إثبات صانع مختار ، ومنها : اعتقاد الواقع تخيلاً ، ومنها : اعتقاده موصولاً إليه بالغوص على العلوم والإحاطة بالخواص . فأما من لم تخطر له هذه الفنون ، وهُدِيَ للحق الواضح ، واعتقد أن المعجزة فعل الله ، ولا يتوصل إلى مثلها محتال ، وقد وقعت على موافقة الدعوى ؛ فإنه لا يستريب مع ذلك في صدق من ظهرت عليه المعجزة ، ولو خرق الله - سبحانه وتعالى - العادة في إظهارها على أيدي الكذابين ، لأنسكت العلوم عن [الصدور] كما سبق تمثيله في قرائن الأحوال .

٦٥ - ونقول بعد هذين الأصلين : الأصل في السمعيات كلام الله - تعالى - ، وهو مستند قول النبي ﷺ . ولكن لا يثبت عندنا كلام الله - تعالى - إلا [من] جهة من يثبت صدقه بالمعجزة ، إذا أخبر عن كلام الله - تعالى - . فمآل السمع إلى كلام الله - تعالى - ، وهو متلقى من جهة رسول الله ﷺ . ومستند الثقة بالتلقي منه ثبوت صدقه . والدال على صدقه المعجزة ، والمعجزة تدل من جهة نزولها منزلة التصديق بالقول ، وذلك مستند إلى اطراد العرف في إعقاب القرائن للعلم . وثبوت العلم بأصل الكلام لله - تعالى - ، يدل عليه وجوب اتصاف العالم بالشيء بالنطق الحق

الصدق عما هو عالم به ، فإذا ذكرنا في مراتب السمعيات الكتاب ، فهو الأصل . وإذا ذكرنا السنة فمنها تلقي الكتاب ، والأصل الكتاب . فأما الإجماع فقد أسنده معظم العلماء إلى نص الكتاب ، وذكروا قول الله تعالى : ﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى . ويتبع غير سبيل المؤمنين ﴾ ^(١) [الآية] . وهذا عندنا ليس على رتبة الظواهر ، فضلاً عن ادعاء منصب النص [فيها] . وإنما يتلقى الإجماع من أمر متعلق بالعادة أولاً ؛ فإن علماء الدهر إذا قطعوا أقوالهم جزماً في مظهر ، وعلم استحالة التواطؤ منهم ، فالعرف يقضي باستناد اعتقادهم واتفاقهم إلى خبر مقطوع به عندهم . وسيأتي ذلك مفرداً في كتاب الإجماع إن شاء الله تعالى . فإذا ليس الإجماع في نفسه دليلاً ، بل العرف قاض باستناده إلى خبر ، والخبر مقبول من أمر الله تعالى بقبوله ، وأمر الله من كلامه وكلامه متلقى من رسوله ﷺ . وصدق رسوله من مدلول تصديق الله تعالى إياه بالمعجزة . وما ذكرناه من الخبر في أثناء الكلام عنيّاً به [الخبر] المتواتر النص ، الذي ثبت أصله وفحواه قطعاً .

فأما خبر الواحد إن عد من مراتب السمعيات ، فلا نغني بذكره أنه يستقل بنفسه ، ولكن العمل عنده يستند إلى خبر متواتر ، وإلى إجماع مستند إلى الخبر المتواتر ، وكذلك القول في القياس .

وبالجملة أصل السمعيات كلام الله تعالى . وما عداه طريق نقله أو مستند إليه . فهذا بيان العقلي المحض ، والسمعي المحض والمتوسط بينهما .

٦٦ - فإن قيل : قد أثبتتم النطق لله تعالى ، بالعقل المحض ، وقد عدتموه فيما تقدم من الرتبة المتوسطة ، قلنا : الرتبة المتوسطة صدق الرسول ﷺ المتعلق بالمعجزة ، والذي ذكرناه قبل من ثبوت الصدق متوسطاً بإياه عنيّاً ؛ إذ لا يثبت حكم إلهي سمعي إلا بعد تقدم العلم بوجود الصدق لله تعالى . فلو كان الصدق لله تعالى في نفسه ثبت بالسمع ، ومستند كل سمع كلام الله تعالى ، لأدّى [ذلك] إلى إثبات الكلام بالكلام ، وهذا لا سبيل إليه ، ولا يتنظم العقد فيه . وصدق الرسول ﷺ لا يرتبط بالسمع أيضاً وإنما يتردد بين حكم العرف وقضايا العقل .

٦٧ - قال الأصوليون : الأدلة العقلية هي التي [يقتضي] النظر التام فيها العلم بالمدلولات ، وهي تدل لأنفسها وما هي عليه من صفاتها ، ولا يجوز تقديرها غير دالة ،

[كالفعل] الدال على القادر ، والتخصيص الدال على المريد ، والإحكام الدال على العالم ، فإذا وقعت هذه الأدلة دلت لأعيانها ، من غير حاجة إلى قصد قاصد إلى نصبها أدلة .

وأما السمعيات فإنها تدل بنصب ناصب إياها أدلة . وهي ممثلة باللغات والعبارات الدالة على المعاني عن توقيف من الله تعالى فيها ، أو اصطلاح صدر عن الاختيار .

٦٨ — وتام الغرض في ذلك : أن المعقولات تنقسم إلى البداهة . وهي التي يهجم العقل عليها من غير احتياج إلى تدبر ، وإلى ما لا بد فيه من فرط تأمل ، فإذا تقرر على سداده أعقب العلم الضروري إن لم يطرأ آفة ، ثم ليس في العقليات على الحقيقة انقسام إلى جلي وخفي ؛ فإن قصارها كلها العلم الضروري ، ولكن يتطرق إليها نوعان من الفرق : أحدهما : أن الشيء قد يُحجج إلى مزيد تدبر لبعده القريحة عن معاناة الفكر في أمثاله . ولا شيء يُنال - طال الفكر فيه أو قصر - إلا بتجريد الفكر في جهة الطلب . فهذا نوع من الفرق بين النظرين .

والنوع الثاني : أن الناظر قد يبغي شيئاً نارحاً بعيداً يقع بعد عشر رتب مثلاً من النظر ، ويطول الزمان في استيعاب معناها ، وقد يطرأ على الناظر في الأواخر نسيان الأوساط والأوائل ؛ فيتخبط النظر ، وقد يكون المطلوب في الرتبة الثالثة مثلاً ، فيقرب المُدْرَكُ ولا يتوعر المسلك ، ولا يطرأ من الذهول في ذلك ما يطرأ على من يتعدد عليه رتب النظر ، ويطول الزمان في استيعاب جميعها على الطالب قبل مطلوبه ، فهذا هو تفاوت النظر والناظر ، وإلا فليس في حقيقة النظر العقلي المفضي إلى العلم تفاوت .

٦٩ — ثم البرهان ينقسم إلى : البرهان [المستد] ، وإلى البرهان الخُلف .

فأما البرهان المستد : فهو النظر المفضي بالناظر إلى عين مطلوبه ، وبرهان الخلف : هو الذي لا يهجم بنفسه على تعيين المقصود ، ولكن يدير الناظر المقصود بين قسمي نفى وإثبات ، ثم يقوم البرهان على استحالة النفي ، فيحكم الناظر بالثبوت ، أو يقوم على استحالة الثبوت ، فيحكم الناظر بالنفي .

والأحكام الإلهية كلها تستند إلى البرهان الخُلف ، وبيان ذلك بالمثال : أن من اعتقد على الثقة صانعاً ، ثم ردد النظر بين كونه في جهة وبين استحالة ذلك عليه ، فلا يهجم النظر على موجود لا في جهة ، ولكن يقوم البرهان القاطع على استحالة قديم في جهة ، فيترتب عليه لزوم القضاء بموجود لا في جهة .

وإذا تكلمنا في مسالك العقول من غير فرض الكلام في الإله سبحانه وصفاته ،
فالنظر المستد يجري في جميع مطالب العقل إلا في شيئين :

أحدهما : ما يتعلق بأحكام الأزل ونفي الأولية .

والثاني : ما يتعلق بنفي الانقسام عن الجوهر الفرد .

فهذا القدر كاف في التنبيه على مسالك العقول والسمع . واستكمال ذلك
يستدعي طرفاً من الكلام صالحاً في البيان ، ومعناه ، فقد رسمه الأصوليون ، وطوّّلوا
أنفاسهم فيه ، ونحن الآن نبتدئ به بعون الله وتوفيقه .

* * *

الكتاب الأول

القول في البيان

الكلام في هذا الفصل يتعلق بثلاثة فنون : أحدها : في ماهية البيان والاختلاف فيه ، والثاني : في مراتب البيان ، والثالث : في تأخير البيان عن مورد اللفظ إلى وقت الحاجة .

مسألة :

اختلفت عبارات الخائضين في هذا الفن في معنى البيان :

٧٠ - فذهب بعض من يُنسب إلى الأصوليين إلى : أن البيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح . وهذه العبارة وإن كانت محوطة على المقصود فليست مرضية ؛ فإنها مشتملة على ألفاظ مستعارة ، كالخيز والتجلي ، وذوو البصائر لا يودعون مقاصد الحدود إلا في عبارات هي قوالب لها تَبْلُغُ الغرض من غير قصور ولا ازدياد ، يفهمها المبتدئون ويحسنها المتقدمون .

وقال قائلون : البيان هو العلم . وهو غير مرضي ؛ فإن الإنسان يُنهي الكلام إلى حد البيان ، ويحسن منه أن يقول تم البيان ، وإن لم يفهم المخاطب ، وقد يقول بينت فلم يتبين .

٧١ - والقول المرضي في البيان : ما ذكره القاضي أبو بكر حيث قال : البيان هو الدليل . ثم الدليل ينقسم إلى العقلي والسمعي كما تفصل القول فيه . والله سبحانه وتعالى مبين الأمور المعقولة بنصب الأدلة العقلية عليها . والمُسْمَعُ المخاطبُ مبين للمخاطب ما يبغيه ، إذا استقل كلامه بالإبانة والإشعار بالغرض . فهذا منتهى المقصود في هذا الفن .

مسألة في مراتب البيان :

فأما الكلام في مراتب البيان ، فلا نجد بداً من نقل المقالات فيه ، ليكون الناظر

خبيراً بها ، ثم نذكر عند نجاحها المختار عندنا ، إن شاء الله تعالى .

٧٢ — قال الشافعي رضي الله عنه في باب البيان في كتاب الرسالة ^(١) :

المرتبة الأولى في البيان : لفظ ناصٌ مُنبهٌ على المقصود من غير تردد ، وقد يكون مؤكداً . واستشهد في هذه المرتبة بقوله سبحانه وتعالى : ﴿ فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ﴾ ^(٢) فهذا في أعلى مراتب البيان .

والمرتبة الثانية : كلام بين واضح في المقصود الذي سيق الكلام له ، ولكن يختص بذكر معانيه وما فيه المستقلون وذوو البصائر . واستشهد بأية الوضوء ؛ فإنها واضحة ، ولكن في أثنائها حروف لا يحيط بها إلا بصير بالعربية .

والمرتبة الثالثة : ما جرى له ذكرٌ في الكتاب ، وبيان تفصيله محالٌ على المصطفى ﷺ ، وهو كقوله تعالى : ﴿ وآتوا حقه يوم حصاده ﴾ ^(٣) فتفصيله قدرا ، وذكر مُستَحَقَّ محالٌ على رسول الله عليه الصلاة والسلام ، ولكن الأمر به ثابتٌ في الكتاب .

والمرتبة الرابعة : الأخبارُ الصحيحة التي لا ذكر لمقتضياتها في كتاب الله تعالى وإنما متعلقها من الكتاب قوله تعالى : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ ^(٤) .

والمرتبة الخامسة : القياس المستنبط مما ثبت في الكتاب والسنة .

فهذه مراتب تقاسيم البيان عنده ، فكأنه رضي الله عنه أثر ارتباط البيان بكتاب الله تعالى من كل وجه . ولهذا قال في صفة المفتي : من عرف كتاب الله تعالى نصّاً واستنباطاً استحق الإمامة في الدين ، فهذا مسلك الشافعي في ترتيب مراتب البيان .

٧٣ — وقال أبو بكر بن داود الأصفهاني : أغفل الشافعي رحمه الله في المراتب الإجماع ، وهو من أصول أدلة الشريعة . فإن تكلف متكلف وزعم أن الإجماع يدل من حيث استند إلى الخبر فاكتفى بذكر الأخبار - فهلا ذكر الإجماع أولاً ، واكتفى بذكره عن القياس لاستناده إليه ، فالقياس مستند إلى الإجماع ، وهو مستند إلى الخبر ، وقد عده الشافعي ، ولو ذكر الإجماع لكان أقرب ؛ إذ هو أعلى من القياس ، ثم كان يندرج

(٢) آية (٩٦) سورة البقرة .

(٤) آية (٧) سورة الحشر .

(١) ص (٢٦ - ٣٤) .

(٣) آية (١٤١) سورة الأنعام .

القياس تحت متضمنات الإجماع ، ولا دفع للسؤال .

٧٤- وذكر بعض الأصوليين صنفاً آخر من الترتيب فقال :

الرتبة الأولى : النص . والثانية : الظاهر المحتمل التأويل . والثالثة : اللفظ المتردد بين احتمالين ، من غير ترجيح وظهور في أحدهما كالقرء ونحوه .

وهذا ساقط ؛ فإن ما ذكره هذا القائل آخرًا من المجملات ، وهو نقيض البيان ، والظاهر ليس بياناً أيضاً مع تطرق الاحتمال إليه ، ولولا ما قام من القاطع على وجوب العمل به ، لما اقتضى بنفسه عملاً .

٧٥- وقال قائلون : المرتبة الأولى فيها : لفظ الشارع ﷺ .

والثانية : فحوى فعل الشارع ﷺ الواقع بياناً كصلاته مع قوله : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ^(١) .

والمرتبة الثالثة : في إشارة الرسول ﷺ كما صح في الحديث ^(٢) أنه ﷺ قال : « الشهر هكذا وهكذا وهكذا » فأشار بأصابعه العشر وحسّ واحدة في الثالثة .

والمرتبة الرابعة : الكتابة ، وهي دون الفعل والإشارة ، لما يتطرق إليها من الإيهام والتحريف ، لا سيما مع الغيبة .

والمرتبة الخامسة : في المفهوم ، وهو ينقسم إلى مفهوم الموافقة والمخالفة ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

والسادسة : في القياس ، وهو ينقسم إلى ما في لفظ الشارع ﷺ إشارة إليه كقوله ^(٣) : « أينقصُ الرطبُ إذا ييسَ ؟ » [فقالوا : نعم يا رسول الله ، فقال : « فلا إذا »] فكان ذلك إيماء إلى تعليل فساد البيع بما يتوقع من النقصان عند الجفاف .

(١) البخاري ١٦٢/١ ، ١١/٨ و ١٠٧/٩ ، والبيهقي ٣٤٥/٢ ، والدارقطني ٢٧٣/١ و ٣٤٦ .

(٢) البخاري ٣٤/٣ و ٣٥ ، ٦٨/٧ ، ومسلم في : الصيام : ب ٢ : حديث ٤ ، ١٠ ، ١٣ ، ١٦ ، وب (٤) : حديث ٢٦ ، ٢٧ ، والنسائي في : الصيام ب ١٥ ، ١٦ ، وابن ماجه ١٦٥٦ و ١٦٥٧ ، وأحمد ٢٨٤/١ و ٢٨/٢ و ٤٣ و ١٢٥ و ٤٢/٥ ، والبيهقي ٢٠٥/٤ و ٢٥٠ .

(٣) أبو داود في : البيوع (١٨) ، والترمذي في : البيوع (١٤) ، والنسائي في : البيوع (٣٦) ، وابن ماجه في : التجارات (٥٣) ، ومالك في : البيوع (٢٢) ، والدارقطني (٤٩/٣) ، وشرح السنة (٧٨/٨) ، والبيهقي (٢٩٤/٥) .

وإلى ما ليس في لفظ الشارع ﷺ له ذكرٌ . ثم له مراتب لسنا لها الآن .

٧٦- والقول الحق عندي : أن البيان هو الدليل ، وهو ينقسم إلى العقلي والسمعي .

فأما العقلي ، فلا ترتيب فيه على التحقيق في الجلاء والخفاء ، وإنما يتباين من الوجهين المقدمين في التعدد [وفي] الاحتياج إلى مزيد فكر وتروٍّ .

فأما السمعيات ، فالمستند فيها المعجزة ، وثبوت العلم بالكلام الصدق الحق لله سبحانه وتعالى . فكل ما كان أقرب إلى المعجزة ، فهو أولى بأن يقدم ، وما بعد في الرتبة آخر .

وبيان ذلك [أن كل] ما يتلقاه من لفظ رسول الله ﷺ من رآه ، فهو مدلول المعجزة من غير واسطة ، والإجماع من حيث يشعر بخبر مقطوع به يقع ثانيًا ، والمدلولات المتلقاة من الإجماع [و] منها خبر الواحد والقياس يقع ثالثًا . ثم لها مراتب في الظنون ولا تنضب . وإنما غرضنا ترتيب البيان ، ومن ضرورة البيان تقدير العلم .

فإن قيل : لِمَ لَمْ تعدوا كتاب الله تعالى ؟ قلنا : هو عما تُلقِي من رسول الله ﷺ ، فكل ما يقوله الرسول فمن الله تعالى ، فلم يكن لذكر الفصل بين الكتاب والسنة معنى . فهذا منتهى الغرض في تقسيم البيان ، والله المستعان .

مسألة في تأخير البيان :

٧٧- اعلم أن البيان لا يسوغ تأخيره عن وقت الحاجة ، والمعنيُّ به توجه الطلب التكليفي . فإذا فرض ذلك استحال أن يؤخر بيان المطلوب ، ولو فرض ذلك لكان مقتضياً تكليف ما لا يطاق . وقد سبق القول في استحالته .

وأما تأخير البيان - إلى وقت الحاجة - عند ورود الخطاب فجائز عند أهل الحق .

٧٨- ومنه المعتزلة ذلك ، وأوجبوا اقتران البيان بمورد الخطاب والكلام عليهم يحصره ثلاثة أقسام :

أحدها : البرهان الحق . فنقول : لا يمتنع ما منعموه وقوعاً وتصوراً ، وليس كامتناع المستحيلات ، وفرض اجتماع المتضادات ، فلئن فرض استحالته ، فهو متلقى على زعمكم من فن الاستصلاح ، وأنقول بالصلاح والأصلح فرع من فروع مذهبهم في التقييح والتحسين العقليين ، وقد استأصلنا قاعدتهم فيما يدعونه من ذلك ، على أن

معترضهم فيما يدعونه من ذلك الرجوع إلى [معاقلات] العقلاء . وليس بدع أن يقول القائل : ربما يعلم الله تعالى صلاح عباده في أن يُبَيِّنَ عليهم الخطأ حتى يعتقدون مُبَهِّمًا ، ثم إذا استمروا بين لهم التفصيل عند الحاجة ، ولو بيَّن لهم أولاً لفسدوا ، فيظل ما ذكره من كل وجه . فهذا مسلك .

والمسلك الثاني : يتعلق بمناقضتهم مذهبهم هاهنا بأصلهم في النسخ ، فإن النسخ عندهم بيان مدة التكليف ، [ولم يكن] هذا البيان مقترنًا بمورد الخطاب الأول ، وليس لهم عن هذا جواب .

والمسلك الثالث : يتعلق بمطالبتهم [بما] رأينا الشرع عليه . فنقول : قد ورد الأمر بالحج ، ولم يقترن به تفاصيله جملة واحدة ، وكذلك القول في الصلاة وغيرها من قواعد الشريعة ، فلم يبق لمذهبهم مُتَعَلِّقٌ .

فإن قالوا : مخاطبة المكلف بما لا يفهم لا فائدة فيه . قلنا : هذا عين المذهب . وفيما ذكرناه ما يبطله .

فإن قالوا : مخاطبة العربي بلفظ محتمل في اللغة كمخاطبة الأعجمي بالعربية . قلنا : ونحن لا نمنع من ذلك ، إذا فهم [العجمي] على الجملة أنه مأمور . والعجم مأمورون بأوامر الله تعالى ، وأوامر رسوله ﷺ ، ثم [يفسر] لهم في وقت الحاجة .

القول في اللغات وماخذها

وذكر ألفاظ جرى رسم الأصوليين بالكلام عليها

٧٩ - اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني ، أما المعاني فستأتي في كتاب القياس إن شاء الله تعالى . وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها ، فإن الشريعة عربية ، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانًا من النحو واللغة ، ولكن لما كان هذا النوع فنًا مجموعًا يُتَحَيَّ وَيُقَصَّد ، لم يكثر منه الأصوليون مع ميسر الحاجة إليه ، وأحالوا مظانَّ الحاجة على ذلك الفن ، واعتنوا في فهم بما أغفله أئمة العربية ، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان ، وظهور مقصد الشرع . وهذا كالكلام على الأوامر والنواهي ، والعموم والخصوص ، وقضايا الاستثناء وما يتصل بهذه الأبواب . ولا يذكرون ما ينصُّ أهلُ اللسان إلا على

قدر الحاجة الماسة التي لا عدول عنها .

ونحن نذكر الآن مسائل على شرط [هذه الترجمة] إن شاء الله .

مسألة :

٨٠ — اختلف أرباب الأصول في مأخذ اللغات ، فذهب ذاهبون إلى أنها توقيف من الله تعالى ، وصار صائرون إلى أنها تثبت اصطلاحاً ، وتواطؤاً ، وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني رحمه الله في طائفة من الأصحاب إلى أن القدر الذي يُهم منه قصد التواطؤ لا بد أن يفرض فيه التوقيف .

والمختار عندنا : أن العقل يجوز ذلك كله ، فأما تجويز التوقيف فلا حاجة إلى تكلف دليل فيه . ومعناه أن يُثبت الله سبحانه وتعالى في الصدور علوماً بديهية بصيغ مخصوصة بمعان ، فيتبين العقلاء الصيغ ومعانيها ، ومعنى التوقيف فيها أن يُلْقُوا وضع الصيغ على حكم الإرادة والاختيار .

وأما الدليل على جواز وقوعها اصطلاحاً فهو : أنه لا يبعد أن يحرك الله تعالى نفوس العقلاء لذلك ، ويعلم بعضهم مراد بعض ، ثم ينشئون على اختيارهم صيغاً ، وتقترن بما يريدون أحوال لهم وإشارات إلى مسميات ، وهذا غير مُستتكر . وبهذا المسلك ينطق الطفل على طول ترديد المُسمع عليه ما يريد تلقينه وإفهامه .

فإذا ثبت الجواز في الوجهين ، لم يبق لما تخيله الأستاذ رحمه الله وجهٌ . والتعويل في التوقيف وفرض الاصطلاح على علوم تثبت في النفوس . فإذا لم يمتنع ثبوتها لم يبق لمنع التوقيف والاصطلاح بعدها معنى . ولا أحد يمنع جواز ثبوت العلوم الضرورية على النحو المين .

فهذا حظ الأصول من هذه المسألة .

٨١ — فإن قيل : فإذا أثبت الجواز في الوجهين عموماً فما الذي اتفق عندكم وقُوعُه ؟ قلنا : ليس هذا الآن مما يُتَطَرَّقُ إليه بمسالك العقول ؛ فإن وقوع الجائز لا يُستدرك إلا بالسمع المحض ، ولم يثبت عندنا سمع قاطع فيما كان من ذلك . وليس في قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ ^(١) دليل على أحد الجائزين ، فإنه

لا يمتنع أن اللغات لم يكن يعلمها فعلمه الله تعالى إياها ، ولا يمتنع أن الله تعالى أثبتها ابتداء وعلمه إياها .

مسألة :

٨٢ — ذهب بعض من ينتمي إلى أصحابنا في طوائف من الفرق إلى أن اللغات لا يمتنع إثباتها قياساً . وإنما قالوا ذلك في الأسماء المشتقة كالخمر ، فإنها من التخمير أو المخامرة ، فقال هؤلاء : إن خصصت العرب في الوضع اسم الخمر بالخمر النية العينية ، فيجوز تسمية النبيذ المشتدّ خمرًا لمشاركته الخمر النية فيما منه اشتقاق الاسم .

٨٣ — والذي نرتضيه : أن ذلك باطل ؛ لعلمنا أن العرب لا تلتزم طرد الاشتقاق . وأقرب مثال إلينا أن الخمر ليس في معناها الإطراب ، وإنما هي من المخامرة أو التخمير ، فلو ساغ الاستمساك بالاشتقاق لكان كل ما يَخْمَرُ العقل أو يُخَامِرُه ولا يطرب خمرًا ، وليس الأمر كذلك .

والقول الضابط فيه : أن الذي يدّعي ذلك إن كان يزعم أن العرب أرادته ولم تُبَحْ به فهو متحكمٌ من غير ثبت ولا توقيف ، فإن اللغات على خلاف ذلك ، ولم يصح فيها ادعاء نقل . وإن كان يزعم أن العرب لم تُعَنْ ذلك فلحاق الشيء بلسانها وهي لم تُرَدِّه مُحَال . والقائس في حكم من يبتدئ وضع صيغة .

فإن قيل : الأقيسة الحُكْمِيَّة يدور فيها هذا التقسيم ، قلنا : أجل ولكن ثبت قاطع سمعي على أنها مُتَعَلِّقُ الأحكام ، فإن نقلتم قاطعًا من أهل اللسان اتبعناه .

ثم السرُّ فيه : أن الإجماع انعقد على وجوب العمل عند قيام ظنون القايسين . فلم تكن الظنون موجبة علمًا ، ولا عملاً ، وليس في اللغات عمل . فإن كنتم تظنون شيئًا فلا تمنعكم من الظن ، ولكن لا يسوغ الحكم بالظن المجرد . فلما تعلق هؤلاء بالأسماء المشتقة من حيث الأفعال ، كأسماء الفاعلين والمفعولين التي تجري على قضية واحدة ، فقد ثبت في هذه الفنون من طريق النقل اطرادُ القياس ، فاتبعناه ، ولا يجري هذا في محل النزاع قطعًا .

٨٤ — في ألفاظ استعملتها العرب ، فَجَرَتْ في ألفاظ الشارع ﷺ على أنحاء لم تُعْهَد في اللغة المحضة : كالصلاة ، والزكاة ، والحج ، والعُمرَة ، وما في معناها .

فالصلاة في اللسان : الدعاء . وقيل : هي ملازمة الشيء من قولهم صَلَّيَ النار

واصطلح بها ، ومنه المصلي في السباق .

والزكاة هي : النمو ، والحج والعمرة : القصد . ثم الشارع سمي عبادةً مخصوصة صلاة . وكذلك القول في أخوات هذه اللفظة فما وجه ذلك ؟

قال قائلون : نقل الشرع الألفاظ اللغوية عن حكم وضع اللسان إلى مقاصد الشرع .

وقال آخرون : هي مُقرّة على حقائق اللغات ، لم تُنقل ، ولم يُزد في معناها ، وهو اختيار القاضي أبي بكر رحمه الله .

وذهب طوائف من الفقهاء إلى أنها أقرب ، وزيد في معناها في الشرع .

وقالت المعتزلة : الألفاظ تنقسم ثلاثة أقسام : أحدها : الألفاظ الدينية : وهي الإيمان والكفر والفسق فهي عندهم منقولة إلى قضايا في الدين . فالإيمان في اللسان : التصديق ، والكفر من الكفر وهو : السّر ، والفسق : الخروج . وهذا الذي ذكره على قواعدهم في أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ديناً ، وليس كافراً أيضاً ، وإنما هو فاسق .

والقسم الثاني : الألفاظ اللغوية : وهي القارة على قوانين اللسان .

والقسم الثالث : الألفاظ الشرعية : وهي الصلاة والصوم ، وأخواتها فهي مُستعملة في فروع الشرع .

وسرُّ مذهبهم في الدينية والشرعية يثول إلى ما حكيناه عن الفقهاء من أنها مُقرّة زيد في معناها .

أما القاضي رحمة الله عليه ، فإنه استمر على لجاج ظاهر ، فقال : الصلاة الدعاء ، والمسمى بها في الشرع دعاءٌ عند وقوع أقوال وأفعال ، ثم الشرع لا يزجر عن تسمية الدعاء المحض صلاة ، وطرد ذلك في الألفاظ التي فيها الكلام .

وهذا غير سديد ؛ فإن حَمَلَةَ الشريعة مُجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة ، ومساق ما ذكره [أن] المسمى بانصلاة الدعاء فحسب ، وليس الأمر كذلك .

٨٥ — وأما المختار عندنا فيقتضي بيانه تقديم أصل هو مقصود في نفسه ، وبه يتم غرض المسألة . فنقول :

قد ذكر الأصوليون أنَّ في الألفاظ ما هو عُرفي ، وللعرف احتكام فيه ، ووجه احتكام العرف فيه يحصره شيثان : أحدهما : أن نعم استعارته عموماً يُستنكرُ معها استعمال الحقيقة . وهذا كقول القائل : الخمر محرمة ، وهذا مستعارٌ متجوزٌ به ، فإن الخمر لا تكون مرتبطة التكليف وإنما يتعلق التكليف بأحكام أفعال المكلفين ، فالمحرَّم إذا شرب الخمر وتعاطيها . ولو قال قائل : ليست الخمر محرمة ، لكان قائلاً هُجراً ، ويكثر تطاير ذلك في اللسان [والشرع] . فهذا أحد الوجهين .

والثاني : يخصص العرف أسماء ببعض المسميات ، ووضع الاسم يقتضي ألا يختص . وهذا كالدابة ، فإنها مأخوذة من دبَّ يدبُّ ، وهو مبني بناء فاعل ، على قياس مُطرد في أسماء الفاعلين ، ثم يقال : فلان دبٌّ ، ولا يُسمى دابةً إلا بعض البهائم والحشرات كالحيات ونحوها .

فإذا تبين هذا بنينا عليه غرضنا وقلنا : الدعاء التماسٌ ، وأفعال المصلي أحوالٌ يخضعُ فيها لربه عز وجل ، ويغني بها التماساً ، فعَمَّ الشرعُ عرفاً في تسمية تلك الأفعال دعاءً تجوزاً واستعارة ، وخصَّص اسم الصلاة بدعاء مخصوص ، فلا تخلو الألفاظ الشرعية عن هذين الوجهين ، وهما متلقيان من عُرف الشرع . فمن قال : إن الشرع زاد في مقتضاها وأراد هذا ، فقد أصاب الحق ، وإن أراد غيره ، فالحق ما ذكرناه . ومن قال إنها نقلت نقلاً كلياً ، فقد زكَّ ؛ فإنَّ في الألفاظ الشرعية اعتبار معاني اللغة في الدعاء ، والقصد ، والإمسك : في الصلاة ، والصوم ، والحج . فهذا حاصل هذه المسألة .

فصل : [في ألفاظ] جرى رسم الأصوليين

بالخوض فيها ، فلا وجه لإخلاء هذا المجموع عنها

٨٦ — منها : اللغة من لغى يَلْغِي إذا لهجَ بالكلام ، وقيل : لغى يَلْغَى ، والكلام هو المُفِيدُ ، والمُفِيدُ جملةٌ معقودة من مبتدأ وخبر ، وفعل أو فاعل . والكلم جمع كلمة كالنَّبَقِ والنَّبَقَةِ . واللبن واللبنة ، وهي تنطلق على ما يفيد وعلى ما لا يفيد ، والكلم الذي ينتظم الكلام [منه] : اسم ، وفعل ، وحرف جاء لمعنى .

٨٧ — فالاسم كقولك : رجل ودابة ، وكل ما دل على معنى سمي به ، ثم

الأسماء تنقسم إلى متمكن ، وإلى غير متمكن ، فأما غير المتمكن ، فهو الذي يحتاج الناظر إلى فكر في إلحاقه بقبيل الأسماء ، كقولك : أنن ، وكيف ، ومتى وما في معناها ، وهي كلها مبنيات لا يدخلها الإعراب لمسابتها الحروف ^(١) . والمتمكن ما لا يستراب في كونه اسمًا . وهو ينقسم إلى ما يسمى الأمكن ، وهو ما ينصرف ويجر ^(٢) . ومعنى الانصراف قبول الجر والتنوين ^(٣) ، وما لا ينصرف يسمى متمكنًا ، ولا يجز ^(٤) ولا ينون .

٨٨ — والأفعال صيغٌ دالةٌ على أحداث أسماء مُشعرةٌ بالآزمان ، والأحداث هي المصادر ، وهي أسماء ، ولكنها لصيغ الأفعال كالتبر للصور المصوغة .

ثم الأفعال ^(٥) مبنيةٌ خلا المضارع . والمضارع ما يلحقُ أوله إحدى الزوائد الأربع : الهمزة ، والياء ، والتاء ، والنون ، في قولك : أفعَل تفعل يفعل نفعل .

٨٩ — والحروف صلات بين الأسماء والأفعال ، وهي كلها مبنيةٌ ثم إنها تنقسم أربعة أقسام :

(١) وينقسم هذا الشبه إلى أربعة أقسام :

الأول : شبهه له في الوضع ، كان يكون الاسم موضوعًا على حرف واحد كالتاء في « ضربت » ، أو على حرفين ك « نا » في « أكرمنا » . فالتاء في « ضربت » اسم ؛ لأنه فاعل ، وهو مبني ؛ لأنه أشبه الحرف في الوضع في كونه على حرف واحد . وكذا « نا » اسم ؛ لأنه مفعول ، وهو مبني ؛ لشبهه بالحرف في الوضع في كونه على حرفين .

الثاني : شبه الاسم له في المعنى ، وهو قسمان : أحدهما ما أشبه حرقًا موجودًا ، والثاني ما أشبه حرقًا غير موجود . فمثال الأول : متى ؛ فإنها مبنية ؛ لشبهها الحرف في المعنى ؛ فإنها تستعمل للاستفهام ، نحو : « متى تقوم ؟ » ، وللشرط نحو : « متى تقم أقم » ، وفي الحاليتين هي مشبهة لحرف موجود ؛ لأنها في الاستفهام كالهمزة ، وفي الشرط ك « إن » . ومثال الثاني « هنا » ؛ فإنها مبنية لشبهها حرقًا كان ينبغي أن يوضع فلم يوضع ؛ وذلك لأن الإشارة معنى من المعاني ، فحقها أن يوضع لها حرف يدل عليها كما وضعوا للنفي « ما » وللنهي « لا » وللتمني « ليت » وللترجي « لعل » ، ونحو ذلك ، فبنيت أسماء الإشارة لشبهها في المعنى حرقًا مقدرًا .

الثالث : شبهه له في النيابة عن الفعل وعدم التأثير بالعامل ، وذلك كأسماء الأفعال ، نحو : « دراك زيدًا » . فدراك مبني ؛ لشبهه بالحرف في كونه يعمل ولا يعمل فيه غيره ، كما أن الحرف كذلك .

الرابع : شبه الحرف في الافتقار للآزم ، وذلك كالأسماء الموصولة ، نحو « الذي » فإنها مفتقرة في سائر أحوالها إلى الصلة فأشبهت الحرف في ملازمة الافتقار ، فبنيت . « شرح ابن عقيل » ١ / ٣٠ - ٣٤ .

(٢) ويجز : يعني بالكسرة على الأصل في الجر ، فإن الأصل في الأسماء أن تجز بالكسرة .

(٣) التنوين : عبارة عن نون ساكنة تلحق آخر الاسم لفظًا وتنفارقه خطًا ؛ للاستغناء عنها عند الضبط بالقلم .

(٤) ولا يجز : يعني بالكسرة على الأصل ، وإنما يجز بالفتحة نيابة عنها .

(٥) الأفعال مبنية : يقصد بها الماضي والأمر ؛ لأن الأفعال ثلاثة : ماضٍ ومضارع وأمر .

أحدها : ما لا يُغَيِّر اللفظَ والإعراب ويغير المعنى : كقولك زيدٌ منطلقٌ ، ثم تقول : هل زيدٌ ؟ ، فالإعراب على ما كان ، وقد تغير المعنى من التحقيق إلى الاستفهام .

والثاني : ما يغير اللفظ والإعراب ، ولا يغير المعنى ، تقول : زيد في الدار ، ثم تقول : إن زيدا في الدار ؛ فقد تغير الإعراب ، والمعنى بحاله .

والثالث : ما يغير اللفظ والمعنى ، تقول : زيد خارج ، ثم تقول : لعل زيدا خارجٌ ، فالإعراب قد تغير ، وتغير المعنى من التحقيق إلى الترجي .

والرابع : ما لا يغير اللفظ ولا المعنى ، وهي الزوائد ، قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ﴾ ^(١) معناه فبرحمة من الله .

ثم تكلموا في أمور ، هي محض العربية ، ولست أرى ذكرها ، ولكن أذكر منها ما تكلم فيه أهل النظر من الفقهاء والأصوليين ، ثم لا أجد بداً من ذكر معاني حروف كثيرة الدوران في الكتاب والسنة ، وبالله التوفيق .

مسألة :

٩٠ — ذهب بعض فقهاءنا إلى أن الباء إذا اتصل بالكلام مع الاستغناء عنه اقتضى تبعيةً ، وزعموا أنه في قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وامسحوا براءً وسكم ﴾ ^(٢) يتضمن ذلك . وهذا خلفٌ من الكلام لا حاصل له ، وقد اشتد نكير ابن جني في سر الصناعة على من قال ذلك . فلا فرق بين أن يقول : مسحت رأسي وبين أن يقول : مسحت برأسي . والتبعية يتلقى من غير الباء كما ذكرته في الأساليب .

وقال الشافعي رحمه الله : تدخل الباء بمعنى (على) قال الله تعالى : ﴿ ومنهم من إن تأمنه بدینار لا يؤده إليك ﴾ ^(٣) أي على دينار .

وقال سيبويه ^(٤) رحمه الله : وترد بمعنى (أجل) قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ ولم

(١) آية (١٥٩) سورة آل عمران (٢) آية (٦) سورة المائدة .

(٣) آية (٧٥) سورة آل عمران .

(٤) سيبويه هو : أبو بشر عمرو بن عثمان مولى بني الحارث بن كعب . وسيبويه بالفارسية معناه : رائحة التفاح . أخذ النحو عن الخليل ويونس وعيسى بن عمر حتى برع فيه . مات سنة (١٨٣) . له ترجمة في : أخبار النحويين ص (٤٨) ، وإنباه الرواه ٣٤٦/٢ ، ومروءة الجنان ٣٤٨/١ .

أَكُنْ بدعائك رب شقيًّا ﴿١﴾ أي ولم أكن لأجل دعائك شقيًّا . وقال غيره : هي بمعنى (في) ، أي في دعائك .

وقد يكون رائدًا لا معنى له ، تقول : رضيت به ورضيته . ومعناه الظاهر الإلصاق ، في مثل قولك : مررت بزيد ، ومن أحكامه تعدية الفعل اللازم تقول : قمت ، وقمت به ، وذهبت به ، وهذا قياس جارٍ [مطرد] .

مسألة :

٩١ — خاض الفقهاء في الواو العاطفة ، وأنها هل تقتضي ترتيبًا ^(٢) أو جمعًا ^(٣) فاشتهر من مذهب الشافعي رحمه الله المصيرُ إلى أنها للترتيب .

وذهب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله إلى أنها للجمع .

٩٢ — وقد زل الفريقان : فأما من قال : إنها للترتيب ، فقد احتكم في لسان العرب ؛ فإننا باضطرار نعلم من لختها وَلَسَنَهَا أن من قال : رأيت زيدًا وعمراً ، لم يقتضِ ذلك تقديم رؤية زيد ، وقد يعلم الناطق والمخاطب أن رؤية عمرو كانت متقدمة ، ويحسن نظم الكلام كذلك .

ومن أصدق الشواهد في إبطال ادعاء الترتيب أن العرب استعملت الواو في باب التفاعل ، فقالت : تقاتل زيد وعمرو . ولو قالت : تقاتل زيد ثم عمرو ، لكان خَلْفًا .

فإن قيل : إذا قال الزوج لتي لم يدخل بها : أنت طالق وطالق . طَلَّقْتَ واحدة ، ولم تلحقها الثانية ، ولو كانت الواو تقتضي جمعًا للحقتها الثانية كما تطلق تطليقتين إذا قال لها : أنت طالق طلقتين ، وهذا تلبيس لا يُتَلَقَّى من مثله مأخذُ اللسان ، والسبب في أن الثانية لا تلحقها أن الطلاق الثاني ليس تفسيرًا لصدر الكلام ، والكلام الأول تام ؛ فبانت به . وإذا قال : أنت طالق طلقتين فالقول الأخير بعد استكمال الكلام الأول في حكم البيان له ، فكان الكلام بآخره . فهذا وجه الرد على من يرى الواو

(١) آية (٤) سورة مريم .

(٢) ترتيبًا : يعني الأول قبل الثاني . فإذا قلت : حضر زيد وعمرو . يكون مجيء زيد قبل مجيء عمرو .

(٣) أو جمعًا : يعني فيعطف بها المقارنان ، نحو : « جاء محمد وعلي » إذا كان مجيئهما معًا ، ويعطف بها

السابق على المتأخر ، نحو : « جاء علي ومحمود » إذا كان مجيء محمود سابقًا على مجيء علي ، ويعطف

بها المتأخر على السابق ، نحو : « جاء علي ومحمد » إذا كان مجيء محمد متأخرًا عن مجيء علي .

مُرتبة. وأما من زعم أنها للجمع ، فهو أيضاً متحکم ، فلنا على قطع نعلم أن من قال : رأيت زيداً وعمراً لم يقتض ذلك أنه رأهما معا . فإذا مقتضى الواو العطف والاشتراك ، وليس فيه إشعار بجمع ولا ترتيب .

نعم ، قد ترد في غير غرض المسألة بمعنى الجمع ، إذا قلت : لا تأكل السمك وتشرب اللبن : أي لا تجمع بينهما . ومنه قول الشاعر ^(١) :

لا تنه عن خلقي وتأتي مثله
عاراً عليك إذا فعلت عظيم

فلا تكون الواو عاطفة في ذلك ، فإن أردت العطف قلت : لا تأكل السمك وتشرب اللبن ، وأنت تعني النهي عن كل واحد منهما ، والمعنى لا تأكل السمك ولا تشرب اللبن . وترد الواو في باب المفعول معه بمعنى (مع) . تقول : استوى الماء والخشبة ، وجاء البرد والطيالسة . قال سيويه رحمه الله : قد ترد [الواو] بمعنى إذ ، وهي التي تسمى واو الحال ، قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة ناعساً يغشى طائفة منكم وطائفة قد أهمتهم أنفسهم ﴾ ^(٢) أي إذ طائفة [قد أهمتهم أنفسهم] .

٩٣ - فاما (الفاء) فإن مقتضاها التعقيب ^(٣) والتسبيب ^(٤) ، والترتيب ^(٥) ،

(١) هذا البيت من كلمة لأبي الأسود الدؤلي الذي ينسب إليه وضع علم النحو ، وهومن أصحاب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب . وقد استشهد به جماعة منهم : سيويه (٤١٤/١) ونسبه للأخطل ، وابن هشام في : « أوضح المسالك » ٢ / ١٧٠ ، وفي « شذور الذهب » ص (٢١٢ و ٢٧٧) ، و « القطر » ص (٧٩) ، وابن عقيل ٢ / ٢٦٢ .

(٢) آية (١٥٤) سورة آل عمران .

(٣) التعقيب : يعني أن الثاني بعد الأول بلا مرحلة فإذا قلت حضر عمرو فزيد . فقد عنيت أن زيدا جاء بعد عمرو ، ولم يكن بينهما مهلة .

(٤) ويشترط في « الفاء » إذا كانت للسببية أن تسبق بنفي محض كقوله تعالى : ﴿ لا يقضى عليهم فيموتوا ﴾ ، وقولك : « ما تأتينا فتحدثنا ، أو طلب ، وهو على ثمانية أقسام : الأول : الأمر ، كقوله :

يا ناقُ سيري عنقاً فسيحاً إلى سليمان فستريحاً

الثاني : النهي نحو قوله تعالى : ﴿ ولا تطفئوا فيه فيحل عليكم غضي ﴾ . الثالث : التخصيص نحو : ﴿ لولا آخرتني إلى أجل قريب فأصدق ﴾ . الرابع : التمني نحو : ﴿ يا ليتني كنت معهم فأفوز ﴾ . الخامس : الترجي نحو : ﴿ لعلني أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع ﴾ . السادس : والدعاء كقوله :

ربِّ وفني فلا أعدل عن ستن الساعين في خير سنن

السابع : الاستفهام كقوله : هل تعرفون لَبَّاناتي فأرجو أن تقضي فيرتد بعض الروح للجسد

الثامن : العرض كقوله : يا ابن الكرام ألا تدنوفتبصر ما قد حدثوك فما راء كمن سمع

« قطر الندى » ص (٧١ - ٧٦) .

(٥) الترتيب : يعني أن الثاني بعد الأول .

ولذلك تستعمل جزاء ، تقول : إن تأتني فأنا أكرمك . وإذا جرى جزاء ، فهو الذي عيناه بالتسبيب . ثم من ضرورة التسبيب : الترتيب ، والتعقيب .

وقد تردُّ الفاءُ مورد الواو للعطف والتشريك ، وأكثر ما يُلقَى كذلك ، في أسماء البقاع كقول (١) امرئ القيس (٢) :

قَفَانَبِكِ مِنْ ذَكَرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ بِسَقَطِ اللَّوْئِ بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

فأما (ثم) فمن العواطف ، ولكن للترتيب مع التراخي . وبالله التوفيق .

مسألة تحوي مراسم الأصوليين في معاني الحروف :

ونحن نذكر فيها لُمعاً مفيدة ، يستقل لها من لم يحط بالعربية .

٩٤ — فَمَنْهَا : (ما) وقد تكون حرفاً ، وقد تكون اسماً .

فأما ما يقع حرفاً ، فينقسم إلى : ما له معنى ، وإلى ما ليس له معنى .

فأما ما له معنى فهو (ما) النافية ، وهي تدخل على الاسم والفعل . تقول :

ما قام زيد ، [وما زيد قائم] .

وإن اتصلت (ما) بالابتداء أو الخبر ، فأهل الحجاز يرون إحلالها محل ليس ؛

فيرفعون بها الاسم ؛ وينصبون الخبر ، وهي لغة القرآن قال الله عز وجل : ﴿ ما هذا

بشراً ﴾ (٣) . وبنو تميم لا تعمل (ما) النافية ؛ لأنها تدخل على الاسم والفعل ،

وقياس ما يدخل على البابين : أعني الاسم والفعل ، ألا يعمل في واحد منهما .

وأما ما ليس له معنى ، (فما) الكافة لعمل ما يعمل دونها . تقول : إن زيداً

منطلق ، وإنما زيد منطلق . وما الزائدة في مثل قوله تعالى : ﴿ فيما رحمة من الله لنت

لهم ﴾ (٤) .

وأما ما وقع اسماً فينقسم إلى : منكور، وموصول، أما المنكور : ففي الاستفهام

والشرط والتعجب . تقول : ما تفعل ؟ وأنت مستفهم . معناه : أي شيء تصنع ؟ .

(١) المعلقات بشرح الزورني ص (٣) .

(٢) امرؤ القيس بن حجر أشهر شعراء الجاهلية ، وأشرفهم أصلاً ، وأرفعهم منزلة . تاريخ آداب اللغة ٩٣/١ - ٩٨ .

(٣) آية (٣١) سورة يوسف .

(٤) آية (١٥٩) سورة آل عمران .

وأما الشرط فتقول : ما تفعلُ أفعُلْ . والتعجبُ كقولك : ما أحسن زيدا . قال سيبويه : تقديره شيءٌ حسنٌ زيدا .

وأما ما ليس بمنكور ، فهو الموصول الذي لا يقوم بنفسه دون صلته ، وصلته جملة من مبتدأ وخبر ^(١) ، [أو فعل وفاعل] ^(٢) . وهو بمعنى (الذي) . تقول : أعجبني الذي تصنع ، وأعجبني ما تصنع .

وقد تقع (ما) ظرفاً زمنياً في مثل قولك : آتيك ما أكرمتني ، أي مدة إكرامك إياي .

وقد تقع مصدراً قال الله عز وجل : ﴿ والسماء وما بناها ﴾ ^(٣) معناه : وبنائها ؛ فيقع الفعل معه بتأويل المصدر .

٩٥ - وأما (أو) ، فهي للتردد والتشكك . تقول : رأيت زيدا أو عمرا .

٩٦ - و (أم) في معناه ، إلا أنه قد يقع في وضع الكلام مقروناً بالاستفهام . تقول : أزيداً رأيت أم عمرا ؟ ولا تقول : رأيت زيدا أم عمرا ، ولا : أرايت زيدا أو عمرا .

وتحقيق الفصل بينهما : أن (أم) إذا استعملت في قضية الاستفهام ، فمطلقها قاطع بوقوع أحد الشئيين اللذين ردد السؤال فيهما . وإنما يسألُ عن عين الواقع .

والكلام في الباب يمثل بأيّ ، فإذا قلت : أزيداً رأيت أم عمرا ، كان معناه : أيهما رأيت . وأما (أو) فليس ذلك من حكمه . ويجوز أن يعتقد من يقول : أرايت زيدا أو عمرا أنه لم يرَ واحداً منهما . واستقصاء ذلك يتعلق بفن العربية .

وقد تكون (أو) بمعنى التخيير في الجنس ، كما تقول : جالس الحسن أو ابن سيرين . معناه : جالس هذه الطبقة من أهل الخير .

وذهب بعض الحشوية ^(٤) من نحوية الكوفة إلى أن (أو) قد ترد بمعنى الواو العاطفة ، واستشهدوا بقوله سبحانه وتعالى ﴿ وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون ﴾ ^(٥) ،

(١) وهي التي يقال لها : الجملة الاسمية .

(٢) وهي التي يقال لها : الجملة الفعلية ، وهذه الجملة لا محل لها من الإعراب .

(٣) آية (٥) سورة الشمس . (٤) سبق التعريف بهذه الفرقة .

(٥) آية (١٤٧) سورة الصف .

وقوله : ﴿ عذراً أو نذراً ﴾ ^(١) ، وقوله : ﴿ ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً ﴾ ^(٢) . وهذا زلل [عظيم] عند المحققين ، فلا تكون (أو) بمعنى الواو قط . وقوله جل وعلا : ﴿ أو يزيدون ﴾ عند أصحاب المعاني كالزجاج ^(٣) والفراء ^(٤) وغيرهما محمول على تنزيل الخطاب على قدر فهم المخاطب . والتقدير وأرسلناه إلى عَصْبَةٍ لو رأيتهم لقلتم : مائة ألف أو يزيدون .

وعليه خرج قوله تعالى : ﴿ وهو أهون عليه ﴾ ^(٥) . والرب عز وجل لا يتعاضمه أمر ، ولكن المعنى : أن الإعادة أهون في ظنونكم ، فإذا اعترفتم بالاقتدار على الابتداء والإعادة أهون عندكم فلم منعموها ؟

وفي هذا المعنى قوله تعالى في خطاب موسى وهارون عليهما السلام إذ بعثهما إلى فرعون : ﴿ لعله يتذكر أو يخشى ﴾ ^(٦) . والترجي لا يليق بحكم علام الغيوب ، ولكن المعنى : كونا على رجائكما في تذكيره ، إذ لو أطلعهما على الغيب في إيبائه لما شمرا في الدعوة .

وقوله تعالى : ﴿ عذراً أو نذراً ﴾ ^(٧) تقربُ (أو) فيه من التخيير في قول القائل : جالس الحسن ^(٨) أو ابن سيرين ^(٩) . وقوله تعالى : ﴿ أثماً أو كفوراً ﴾ ^(١٠) يتجه فيه ما ذكرناه .

(١) آية (٦) سورة المرسلات . (٢) آية (٢٤) سورة الإنسان .

(٣) الزجاج هو : إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج . سمي بذلك لأنه كان يخرط الزجاج ، تلقى العلم على المبرد وكان يدفع له الأجر بمشقة لقلّة ذات يده . مات سنة (٣١١) . له ترجمة في : طبقات الأدباء (٣٠٨) ، و « الفهرست » (٦٠) ، ومعجم الأدباء ٤٧/١ .

(٤) الفراء هو : يحيى بن زياد الفراء الديلمي ، من موالى بني أسد في الكوفة . أخذ عن الكسائي ، وكان إماماً ثقة له شأن عظيم في اللغة . قال أبو العباس : لولا الفراء لما كانت اللغة . مات سنة (٢٠٧) . له ترجمة في : وفيات الأعيان ٢٢٨/٢ ، وطبقات الأدباء (١٢٦) ، والفهرست (٦٦) ، ومعجم الأدباء ٩/٢٠ .

(٥) آية (٢٧) سورة الروم . (٦) آية (٤٤) سورة طه .

(٧) آية (٦) سورة المرسلات .

(٨) الحسن هو : ابن أبي الحسن يسار البصري ، أبو سعيد مولى زيد بن ثابت ، وقيل : جابر بن عبد الله ، وقيل : أبو اليسر . قال سليمان التيمي : الحسن شيخ أهل البصرة . مات سنة (١١٠) . له ترجمة في : وفيات الأعيان ١٢٨/١ ، والعبر ١٣٦/١ ، وشذرات الذهب ١٣٦/١ .

(٩) ابن سيرين هو : محمد بن سبيرين الأنصاري أبو بكر بن أبي عمرة البصري . مولى أنس بن مالك . قال ابن سعد : ثقة مأمون ، عالٍ رفيع فقيه ، إمام كثير العلم والورع . مات سنة (١١٠) . له ترجمة في : وفيات الأعيان ١٠٣/١ ، وشذرات الذهب ١٢٨/١ والعبر ١٣٥/١ ، وحلية الأولياء ٢٦٣/٢ .

(١٠) آية (٢٤) سورة الإنسان .

وقال الزجاج ^(١) هو على مذهب التكرير المؤكد ، والأثم هو الكفور بعينه . وقد تكون (أو) بمعنى إلى في قولك : لا أفارقك أو تقضيني حقي . معناه : إلى أن تقضيني حقي .

٩٧ - وأما (هل) فمعناه : الاستفهام . و (هل) تدخل على الاسم والفعل تقول : هل قمت ؟ هل زيد في الدار ؟ وقد تكون هل بمعنى قد . قال المفسرون في قوله سبحانه وتعالى : ﴿ هل أتى على الإنسان حين من الدهر ﴾ ^(٢) معناه : قد أتى على الإنسان . وقد تكون بمعنى التقرير : قال الله تعالى : ﴿ هل جزاء الإحسان إلا الإحسان ﴾ ^(٣) . وإذا اتصل به (لا) كان بمعنى الحث والتحريض ، تقول : هلاً جئتنا ، وأنت تبغي الحث على المجيء .

٩٨ - وأما (لا) فمقتضاه النهي ، ثم قد تكون للتبرئة ، فتصل إذا باسم منكور مبني على الفتح ، ولا ينون ، ويدل إذ ذاك على نفي الجنس ، تقول : لا ريب في الأمر ، ولا رجل في الدار .

وتقع في جواب القسم تقول : والله لا أدخل الدار ، وقد تكون زائدة يستقل الكلام دونها ، والغرض تقرير نفي اشتمل الكلام عليه . قال الله تعالى : ﴿ ما منعك ألا تسجد ﴾ ^(٤) معناه : ما منعك أن تسجد . ولكن لما اشتمل الكلام على المنع ، ومقتضاه النفي ، فكان في حكم التأكيد للمنع ، حتى كأنه تكرير له . ولا تزداد (لا) إلا لهذه الشريطة .

فإن قيل : (لا) زائدة في قوله تعالى : ﴿ لا أقسم ﴾ ^(٥) وليس في الكلام نفي تؤكد (لا) . قيل : هو رد لقول الكفار ودعائهم . وقوله : ﴿ أقسم ﴾ افتتاح القسم ، وفي الشاذ : لا قسم .

٩٩ - وأما (لو) : فتدل على امتناع الشيء لامتناع غيره تقول : لو جئتني جئتك . أي امتناع مجيئي لامتناع مجيئك .

وقد تكون بمعنى (إن) . قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ﴾ ^(٦) معناه : وإن أعجبتكم .

(٢) آية (١) سورة الإنسان .

(٤) آية (١٢) سورة الأعراف .

(٦) آية (٢٢١) سورة البقرة .

(١) سبقت ترجمته .

(٣) آية (٦٠) سورة الرحمن .

(٥) آية (١) سورة القيامة .

وقد تفيد معنى التقليل كقوله ﷺ ^(١) : « اتقوا النار ولو بشق تمرة » وقوله ﷺ مخاطب الواهبة نفسها ^(٢) : « التمس ولو خائفاً من حديد » .

١٠٠ — وأما (لولا) : فهي لامتناع الشيء بسبب وجود غيره ، تقول : لولا زيد لأكرمتك . أي امتنع إكرامي إياك لوجود زيد عندك .

وقد تكون بمعنى (هلاً) قال الله تعالى : ﴿ فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ﴾ ^(٣) معناه : هلاً نفر .

١٠١ — وأما (من) : فحرف جارٍ خافضٌ ، لا يدخل إلا على اسم ، ومعناه التخصيص ، والتبعية . تقول : أخذت الدراهم من الكيس .

وقد يرد مؤكداً للتعميم ، واستغراق الجنس . قال سيبويه ^(٤) رحمه الله : إذا قلت : ما جاءني رجلٌ ، فاللفظ عام . ولكن يحتمل أن يؤول ، فيقال : ما جاءني رجل بل رجلان ، أو رجال . فإذا قلت : ما جاءني من رجل اقتضى نفي جنس الرجال على العموم من غير تأويل .

وقد تكون بمعنى (على) ، قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ ونصرناه من القوم ﴾ ^(٥) أي على القوم .

١٠٢ — و (عن) بمعنى (من) . إلا في خصائص [ثلاثة] : منها : أن من للانفصال والتبعية ، وعن لا تقتضي الفصل . تقول : أخذت من مال زيد ، لأنك فصلته [عنه] . وأخذتُ عن علمه ، ولهذا اختصت الأسانيد بالنعنة .

و (من) لا تكون إلا حرفاً ، و (عن) قد تكون اسماً تدخل (من) عليه تقول : أخذت من عن الفرس جُلّه .

١٠٣ — وأما (إلى) فحرف جارٍ . وهو للغاية . قال سيبويه رحمه الله : إن اقترن

(١) البخاري ١٢٦/٢ و ٢٤/٤ و ٨/٨ و ١٤٠ و ١٤٤ و ١٨١/٩ ، ومسلم في الزكاة (٦٨) ، والنسائي ٧٥/٥ ، والدارمي ١٩٠/١ ، وأحمد ٢٥٦/٤ و ٢٥٨ و ٢٥٩ و ٣٧٧ .

(٢) البخاري ٢٢/٧ ، وأبو داود (٢١١١) ، والترمذي (١١١٤) ، والنسائي ١٢٣/٦ ، وأحمد ٣٣٦/٥ ، ومالك (٥٢٦) .

(٣) آية (١٢٢) سورة التوبة .

(٤) سبقت ترجمته .

(٥) آية (٧٧) سورة الانبياء .

(بن) اقتضى تحديداً ، ولم يدخل الحد في المحدود . فتقول : بعثك من هذه الشجرة إلى تلك الشجرة ، فلا يدخلان في البيع .

وإذا لم تقترن (بن) فيجوز أن يكون تحديداً ، وتجوز أن تكون بمعنى مع . قال الله تعالى : ﴿ ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ﴾ ^(١) معناه : مع أموالكم . وقال جل وعز : ﴿ من أنصاري إلى الله ﴾ ^(٢) أي مع الله ، ومنه قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وأيديكم إلى المرافق ﴾ ^(٣) [معناه : مع المرافق] .

و (من) تدخل على الزمان والمكان ، تقول : من مكة إلى المدينة ، ومن الجمعة إلى الجمعة .

١٠٤ — وأما (مذ ومنذ) فيختصان بالزمان ، ولا يدخلان على المكان . واستعمالهما في الزمان أفصح من استعمال (من) تقول : منذ أسبوع أنتظره وهو أحسن من قولك : من أسبوع ^(٤) .

وإذا استعملت (من) قرينة (إلى) لم تقم (عن) مقامها أصلاً . فإن قيل : زيد أفضل من عمر ، من أي قبيل ؟ ؟ . قلنا : هو لاقتضاء الغاية ، والمعنى : ساوى زيد عمراً في فضله ، وابتدأ زيد زيادة عليه في الفضل . كما تقول : سرت من البصرة إلى بغداد ، ولهذا لا تستعمل (عن) في الباب .

١٠٥ — وأما (على) : فلفظة تقع اسماً ، وفعلًا ، وحرفًا ، فأما الفعل فمن علا يعلو ، وأما الاسم فتقول : أخذته من على الفرس ، وأما الحرف فتقول : دخلت على فلان ، ودخل عليّ .

١٠٦ — وأما (حتى) (فعلى) أوجه : قد تكون بمعنى الغاية ^(٥) ، تقول : أكلت

(١) آية (٢) سورة النساء .

(٢) آية (٥٢) سورة آل عمران .

(٣) آية (٦) سورة المائدة .

(٤) اعلم أن « مذ » ، ومنذ « يدلان على معنى « من » إن كان ما بعدهما ماضياً ، نحو : « ما رأيته مذ يوم الخميس » و « ما كلمته منذ شهر » .

ويكونان بمعنى « في » إن كان ما بعدهما حاضراً ، نحو : « لا أكلمه مذ يومنا » ، و « لا ألقاه منذ يومنا » . فإن وقع بعد « مذ » أو « منذ » فعل ، أو كان الاسم الذي بعده مرفوعاً فهما اسمان . « التحفة السنية » ص (١٢٦) .

(٥) وهو الغالب .

السمة حتى رأسها ، تعني إلى رأسها ، فقد أنبأت أنك لم تأكل رأسها .

وتكون بمعنى العطف : تقول : أكلت السمكة حتى رأسها معناه ورأسها .

وتكون بمعنى الاستئناف ، تقول : أكلت السمكة حتى رأسها . أي ورأسها مأكول .

وقد أنشد البيت المشهور على الوجوه الثلاثة ، وهو قول القائل ^(١) :

ألقى الصحيفة كي يخفف رَحْلَه والزادَ حتى نعلَه ألقاها

وقد تكون بمعنى إلى : مثل أن تقول : لا أفارقك حتى تقضيني حقي ، أي إلى أن تقضيني حقي .

١٠٧ — وأما (إي) فمناه : أجل ، قال الله عز وجل : ﴿ قل إي وريي ﴾ ^(٢) .

١٠٨ — وأما (بل) فللاستدراك ، واستئناف الكلام ، تقول : ما رأيت زيدا بل عمراً .

١٠٩ — وأما (نعم وبلن) : فمعناهما قريب . إلا أن بلن لا تستعمل إلا في جواب كلام يشتمل على نفي . كقوله سبحانه وتعالى ﴿ أَلست بربكم . قالوا بلن ﴾ ^(٣) قال سيويه : لو قالوا : نعم ، لكان نفياً للربوبية .

وأما (نعم) : فللإثبات ، فإذا قال قائل : أرايت زيدا . فليكن جوابك إذا كنت رأيت : نعم .

(١) قال الشيخ محيي الدين شيخ شيخنا البن في تعليقه على « قطر الندى » ص ٣٤٢ - ٣٤٣ : « حكى الأخفش عن عيسى بن عمر أن هذا البيت من كلام أبي مروان النحوي . وقال ابن هشام في « القطر » ص (٣٤٢) : « حتى للغاية والتدرج . ومعنى الغاية : آخر الشيء ، ومعنى التدرج : أن ما قبلها ينقضي شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ الغاية ، وهو الاسم المعطوف . ولذلك وجب أن يكون المعطوف بها جزءاً من المعطوف عليه إما تحقيقاً ، كقولك : « أكلت السمكة حتى رأسها » ، أو تقديرًا كقوله : « ألقى الصحيفة ... إلخ البيت » .

قال : فعطف نعله بحتى ، وليست جزءاً مما قبلها تحقيقاً ، لكنها جزء تقديرًا ؛ لأن معنى الكلام ألقى ما ينقله حتى نعله . اهـ .

(٢) آية (٥٣) سورة يونس .

(٣) آية (١٧٢) سورة الأعراف .

١١٠ — وأما (مَنْ) : فلا تكون إلا اسماً بخلاف (ما) ، فإنه قد يكون اسماً ، وقد يكون حرفاً كما سبق . ثم (مَنْ) قد يكون موصولاً وقد يكون منكوراً .

وأما المنكور فيكون استفهاماً في قولك : مَنْ في الدار ؟ ويكون شرطاً في قولك : مَنْ جاءني أكرمه ؟ وأما الموصول : فمثل قولك : رأيت مَنْ عندك . معناه : الذي عندك .

١١١ — فأما (إذا) : فهو للجزاء كما قال رسول الله ﷺ (١) : « أَيْتَقُصَّ الرُّطْبُ إِذَا يَبَسَ ؟ » قالوا : نعم . قال : « فلا إذا » .

١١٢ — وأما (أي) : فيكون جزءاً مما يضاف إليه ، فإذا قلت : أي الثياب عندك ؟ فأَيُّ من الثياب . وهو اسم مُعْرَب ، يعمل فيه ما بعده إلا حروف الجر فإنها لا تعمل فيه . تقول : أَيُّهم أكرمَتْ وعرفتُ أَيُّهم جاءك . قال الله جل وعز : ﴿ لنعلم أي الحزبين أحصى ﴾ (٢) .

فهذه جمل اعتاد الأصوليون الكلام عليها ، فحرّصنا على التنبيه على مقاصد قومية عند أهل العربية ، مع اعترافنا بأن حقائقها تتلقى من فن النحو .

تقسيم الأصوليين للكلام

١١٣ — ثم لما قسم أهل العربية الكلام إلى الاسم والفعل والحرف ، قسم الأصوليون الكلام [على غرضهم] تقسيماً آخر ، فقالوا :

أقسام الكلام : الأمر ، والنهي ، والخبر ، والاستخبار ، وهذا قول القدماء .

واعترض المتأخرون فزادوا بزعمهم أقساماً رائدة على هذه الأقسام الأربعة ، وحاولوا زيادتها القدر في حصر الأولين الكلام في الأقسام الأربعة . والذي زادوه : التعجب ، والتلهف ، والتمني ، والترجي ، والقسم ، والنداء ، والدعاء . قال الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله : النداء ليس كلاماً مستقلاً ، وإنما هو طرفٌ مستفتح ، والمنادى بعده يرتقب قسمًا من أقسام الكلام ، وذلك القسم يدخل تحت الأقسام . وهذا فاسدٌ ؛ لأن قول القائل : (يا زيدُ) كلام تام باتفاق أهل اللسان ، يجوز فرض السكوت عليه .

وقال الأستاذ - رحمه الله - أيضاً : التلهف ، والتمني ، والترجي من أقسام الخبر . وهي تتضمن إخبار المرء عن نفسه بأحوال وضعت الألفاظ لها .

وهذا أيضاً غير سديد ؛ لأنه لا كلام إلا ويمكن أن يدخل بهذا التأويل تحت الخبر ، فيقال : الأمر مُخبر عن اقتضاء إيجاد الفعل بالأمر ، وكذلك القول في النهي .

فالوجه أن تقول : أما التعجب ، فلا شك في كونه من قسم الخبر ، والقسم لا يستقل دون مُقسم به ، ومُقسم عليه ، وإذ ذاك يلتحق بالخبر ، فأما بقية الأقسام التي اعترض بها ، فهي قاذحة .

١١٤ - والوجه عندي أن يقال : الكلام طلب ، وخبر ، واستخبار ، وتنبيه .

فالطلب [يحوي] : الأمر ، والنهي ، والدعاء .

والخبر يتناول أقساماً واضحة ، ومنها : التعجب والقسم .

والاستخبار يشتمل على : الاستفهام ، والعرض .

والتنبيه يدخل تحته : التلهف ، والتمني ، والترجي ، والدعاء . إلا أنه ينقسم

إلى تنبيه الغير وهو النداء ، وإلى إعراب عما في النفس ، وهو على صيغة تنبيه النفس . وهذه الفنون جعلت كالأصوات الدالة مثل قولك : آه ، وإيه وإيها وما في معناها .

ونحن الآن نستعين بالله سبحانه وتعالى ونذكر الأوامر ثم النواهي ، وما يتعلق

بهما ، ثم نذكر الألفاظ العامة ، والخاصة والاستثناء ، ونذكر النص والظاهر ، والمجمل والمحكم ، والمتشابه ، إن شاء الله عز وجل .

[تمت مقدمة البرهان ، وتتلوها على نسقه أوله] .



باب الأوامر

مسألة :

١١٥ — الأمر من أقسام الكلام ، والقول فيه وفيما بعده من معاني الصيغ والألفاظ [يستدعي] تقديم قول في إثبات كلام النفس على رأي أهل الحق .

فالكلام الحق عندنا قائم بالنفس ليس حرفاً ولا صوتاً ، وهو مدلول العبارات والرقوم والكتابة ، وما عداها من العلامات .

واختلف جواب الشيخ أبي الحسن رضي الله عنه في تسمية العبارات كلاماً . فرأيه الظاهر : أنها إن سُميت كلاماً ، فهو على التجوز ، بمثابة تسميتها علوماً ، من حيث إنها تدل عليها وتُشعرُ بها . وقال في جواب المسائل البصرية : إنها كلام على الحقيقة ، وكذلك كلام النفس .

والتحقيق في ذلك : أن كلام النفس جنس ذو حقيقة : كالعلم والقدرة ، ونحوهما ، على مذهب أهل الحق . وإذا كان كذلك ، فالجنس الذي هو كلامٌ [لعينه هو القائم بالنفس] .

والعبارات ليست في نفسه على حقيقة الكلام . ولو فرض ما جرى من الاصطلاح عليها ، على غيرها من العلامات كنقرات ورمزات ، أو ما ضاهاها مما يتفق التواطؤ على نصيبه عكماً ، لحلت محل العبارات .

وأما المعتزلة ، وكل من خالف عَصْبَة أهل الحق ، فإنهم متفقون على نفي كلام النفس ، صاثرون إلى أن الكلام هو العبارات في خبط طويل ، لسنا له الآن .

ومن سر مذهبهم أن الكلام ليس جنساً متميزاً بحقيقة ذاتية ، فلا نجد بداً من ذكر ما يقع الاستقلال به في إثبات كلام النفس .

١١٦ — فنقول : الأمر يجد في نفسه اقتضاءً وطلباً للمأمور به ، والصيغة التي تتضمنها دالة عليه . وهذا المعنى بكلام النفس . فإن قيل : ذلك الذي سميتموه اقتضاء هو : إرادة امتثال الأمر . قلنا : قد يأمر الأمر غيره ، ويفهم المأمور منه الاقتضاء فهماً

ضروريًا ، مستندًا إلى قرائن الأحوال ، والأمر يريد من المأمور أن يخالفه لغرض له .
وصور الأئمة رحمهم الله في ذلك صورة ، نأتي بها ، ونقص باقي الاستئلة
عليها .

فنقول : إذا أدب الرجل عبدًا له ، فلم يقع ذلك عند صاحب الأمر وسلطان
البقعة موقع الرضا ، وكاد أن يبطش به ، فاعتذر المؤدّب ، وذكر أنّ عبده لا يرتسم
مراسمه . فأفضى الكلام إلى تكذيبه في معاذيره ، فحاول تصديق ذلك ، وأمر العبد
والحالة هذه ، فلا نشك أنه يريد منه أنه يخالفه ، والاقتضاء ثابت .

فإن قيل : ما يصدر منه في الصورة المفروضة لا يكون أمرًا .

قلنا : قد فهم العبدُ ضرورة منه ، والحالة ملتبسة عليه ما كان يفهمه من أوامره .
وجاحد ذلك مباغت ، ثم كيف ينتهض هذا عذرًا لو لم يكن ما جاء به أمرًا ؟ وغرضه
أن يبين مخالفته لأمره .

فإن قيل : ذلك الذي يجده من الاقتضاء هو العلم بكيفية نظم الصيغة . قلنا :
الصيغة المنبئة عن العلم بالصيغة ليست هذه وإنما هي قول القائل مثلاً : صيغة الأمر
حروفها ، ونظمها [ونضدها] كذا وكذا . فأما قول القائل : افعل ، فليس معناه العلم
بهذه الحروف ، بلا تطويل . فمعنى (افعل) : هو كلام النفس ، فقد لاح أنه ليس
إرادة ، ولا علمًا بكيفية الصيغة . فلم يبق إلا ما حاولناه .

١١٧ — ثم أثبت المعتزلة النظر طلبًا رائدًا على الإرادة ، وأنكروا الفكر النفسي
والهواجس ، وعندي أن وجدان المرء جريان الفكر من قبيل الضروريات . فكل ما
حملوا كلام النفس عليها ففي النفس كلام عنه .

والذي يحقق هذا ، أنّ العلم الحق لا يدركه العالم من نفسه إدراكه آلامه
ولذاته ، وكذلك الإرادة التي ليست توقانا وشهوة ، ولذلك اعتاص وأشكل محلها ،
وحمل الأوائل أمرها على النفس والعقل المبينين لعوالم الأفلاك .
وأما الفكر فإنه يُحسّ في النفس إحساس الآلام والذات .

ففي هذا القدر مَقْنَعٌ في إثبات كلام النفس ، وهو على إيجازه يفيد الناظر
الاستقلال ، والإيماء إلى غوائل غامضة . ونحن نذكر بعد ذلك ؛ القول في حقيقة
الأمر .

مسألة في حقيقة الأمر :

١١٨ - الأمرُ هو القول المقتضى [بنفسه] طاعةُ المأمور بفعل المأمور به فذكرنا القول يميز الأمر عما عدا الكلام . وذكرنا المقتضى إلى استتمام الكلام يميزه عما عدا الأمر من أقسام الكلام . وقولنا : بنفسه ، يقطع وهم من يحمل الأمر على العبارة ؛ فإن العبارة لا تقتضي بنفسها ، وإنما تشعر بمعناها عن اصطلاح أو توقيف عليها . وذكرنا الطاعة يميز الأمر عن الدعاء والرغبة ، من غير جزم في طلب الطاعة .

١١٩ - فأما المعتزلة فقد أوضحنا من مذاهبهم أن الكلام ليس جنساً عندهم متميزاً بحقيقة ، وإنما هو العبارة ، وقالوا على حسب ذلك : الأمر : قول القائل لمن هو دونه : افعل . وهذا مدخولٌ ؛ فإنه لو قال المرءُ لمن في درجته : افعل ، لكان أمراً . وليست هذه اللفظة بعينها كلَّ الأمر ، بل يصدر عن كل مصدر صيغة تُسمى على هذا الرأي أمراً .

ولو اهتموا لبناء الأمر على حقيقة أصلهم ، لما التزموا تحديد الأمر ، وهو قسم لا حقيقة لأصله . والمطلوب من الحدود الإشعار بالحقائق ، وربَّ حقيقة تُعقل ولا ينتظم عنها عبارة ، وكيف يحاول المحاولُ حد ما لا حقيقة له .

١٢٠ - ثم من أصلهم أن اللفظ الذي ذكروه ، ونهوا به على أمثاله ، إنما يكون أمراً بثلاث إرادات : إحداها : إرادة اللفظ وجود اللفظة . والإرادة الثانية : تتعلق بجعل اللفظ أمراً . والثالثة : تتعلق بامتنال المأمور المخاطب الأمر .

١٢١ - وإيضاح ذلك عندهم : أن الإنسان قد يهذي في نومه فيُجري صيغة الأمر ، وهو لا يريد وجودها ؛ لمنافاة النوم حالة الإرادة والعلم ، فكان شرطه إرادة وجود اللفظ لإخراج هذه الحالة ، وأما اشتراطه تعلق الإرادة بجعل اللفظ أمراً ، فسببه أن الإنسان قد يحكي صيغة الأمر ، وهو يبغي بها رفع حرج ، أو تهديداً على مذهب قوله سبحانه وتعالى : ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ ^(١) فإذا تردد اللفظ كما ذكرناه ، فلا بد من إرادة تُخصصه بجهة الأمر .

وأما إرادة المأمور به من المأمور ، فهي القاعدة والمعول ، إذ لا يتصور عندهم أمرٌ بشيء من غير إرادة له . وهذا مذهب البصريين .

(١) آية (٤٠) سورة فصلت .

١٢٢ — فاما الكعبي فإنه شرط إرادتين، تتعلق إحدهما بوجود اللفظ والأخرى بالامثال . فاما وقوع اللفظ أمراً [فصفة] تلزم اللفظ [فلا] حاجة في تحصيلها إلى إرادة .

١٢٣ — ولا يتبين مذهبهم إلا بذكر قواعدهم في الصفات، التي تُعزى إلى النفوس غير معللة بمعان قائمة بها .

فقد قالوا: الصفات التي لا تعلل تنقسم إلى ما يقال فيها: إنها صفات النفس وإلى ما ليست كذلك . فاما صفة النفس فهي [التي] تلزم النفس وجوداً وعدماً ، ككون الجوهر جوهرًا . وكذلك القول في صفات جميع الأجناس من التي قضوا بثبوتها في [العدم] .

وأما ما ليست صفة نفس فهي منقسمة إلى ما تلزم من غير مقتض لها ، وإلى ما يقتضي مقتضيا يتعلق بها . فاما القسم الأول عما انتهى الكلام إليه الآن فقد سموه التابع للحدوث . وذلك كتحييز الجوهر ، فإنه يلزم عند الحدوث ، ويثبت من غير افتقار إلى مقتض يقتضيه . وكذلك القول في قيام العرض بالمحل . وأما القسم الثاني فيقتضيه العلم والإرادة والقدرة . فاما ما تقتضيه القدرة ، فالحدوث فحسب ، وأما ما يقتضيه العلم فالإحكام ، وأما ما تقتضيه الإرادة ، فمنها : وقوع النعمة ثواباً ، ومنها : وقوع النعمة عقاباً ، ومنها : وقوع اللفظ أمراً وهو ما نحن فيه . وكان الكعبي قد رأى وقوع الأمر من قبيل الصفات التابعة للحدوث .

فإن نحن حاولنا الرد عليهم على إيجاز أفردنا كل فن بكلام مستقل .

١٢٤ — فاما ما ذكروه من صفات النفس ، فهو مستند إلى مصيرهم إلى إثبات الأشياء على حقائقها وخواصها ، وصفات أنفسها في العدم ، وهذا تصريح منهم بقدم العالم ، فإننا على اضطرار نعلم أن الثبوت هو الوجود [بعينه] فليس من يطلق الثبوت وينكر الوجود بأسعد حالاً ممن يعكس ذلك عليه ومن ظن منهم أنه يتمكن من فصل بين مذهبهم ، وبين معتقد أصحاب الهيولى فقد ظن محالاً .

١٢٥ — وأما الصفات التابعة للحدوث ، فقولهم مختبط فيها ؛ فإنهم زعموا : أن التحيز واجب ، والحدوث الواقع بالقدرة جائز ، فنقول لهم : بم تنكرون على من يزعم أن التحيز جائز والحدوث عنده واجب ؟ فإن قالوا : لا بد من التحيز عند حدوث الجوهر ، قلنا : نعم ، ولا بد من الحدوث عند التحيز ، فلا يختص واحد منهما بمزية

تقتضي إحالة الوجوب عليه دون مقارنة .

والقول الحق فيهما : أن كل واحد منهما جائز . ولكن إذا فرض ثبوت أحدهما ، تعين ثبوت الثاني ، فهما إذاً متلازمان ؛ فقد كفى هذا القدر ، وأغنى عن التطويلات .

فأما مصيرهم إلي أن الحدوث من أثر القدرة فباطل ، مع مصيرهم إلى أن الذوات ثابتة أولاً ، فإذا ثبتت فما معنى الحدوث فيها ؟

نعم ، لا يطرأ على الجوهر على رأيهم إلا التحيز . فلو كان الثبوت في الذات يقتضي التحيز ، فليثبت التحيز أولاً . فإذا اعترف بذلك معترفون منهم كالشحام فقد جاهر بقدم العالم .

فأما ما قدره واقعاً بالعلم ، وهو الإحكام ، فلا حاصل له ، ولا معنى للإحكام عندي ، فإنه إن عني به وقوع جوهر مثلاً ، بجنب جوهر ، على مناسبة فليس ذلك أمراً ثابتاً محققاً ، واستقصاء القول [في ذلك] يتعلق بأحكام الأكوان من فن الكلام . ثم إن قدر ذلك أمراً ثابتاً ، فهلاً قيل : توقعه القدرة على شرط كون القادر عالماً ؛ إذ وقوع الحدوث مشروط بكون الموقع عالماً به . ثم لم يكن الحدوث من آثار العلم . فليطرد ذلك في كل متجدد .

وأما قولهم : إن الحدوث من آثار القدرة ، فقد وضح أنه الثبوت بعينه ، وقولهم بقدم الذات يصدّهم عن إثبات ثبوت هو الحدوث ؛ إذ لو جار ذلك من غير [تغير] ، لجاز المصير إلى طريان جهات في الثبوت مع استمرار الوجود ، ولا معنى للإطباب في الواضحات .

١٢٦ - وأما ما قدره من آثار الإرادة وهو مقصود المسألة وما تقدم عليه ، فهو في حكم التوطئة والتمهيد .

فنقول : قد أثبتتم - معاشر البصريين - لقول القائل افعل على حكم الأمر صفة ، فزعمتم أن اللفظ يتميز بها ، عما يقع حكاية . وهذا بهتٌ ومناكرة ؛ فإن اللفظ أصوات متقطعة ، وحروف منتظمة ، وهي ممن ينبغي أمراً كهي ممن يحكي قطعاً ، وليس للأصوات في ذاتها صفات تميز قبلاً عن قبيل ، نعم . الأمر يجد في نفسه إرادة وتجريد قصد .

ثم التظم البغداديون والبصريون : فنسب البصريون الكعبي إلى التحكم بإثبات صفة لذوات الأصوات وقال الكعبي مجيباً : ما نسبتموني إليه قد التزمتوه ، إذ أثبتتم

الصفة من أثر الإرادة ، فلا فرق في أصل الصفة .

فإن قيل : ما أنكرتموه منهم يلزمكم مثله في العبارة عن الأمر القائم بالنفس ؛ فقد يلفظ اللفظ بقوله افعل وهو ينبغي حكاية ، وقد يلفظ وهو ينتحي تعبيراً عن الأمر القائم بالنفس ؛ فكيف يقع اللفظ عبارة عن الأمر ؟ وما يتردد بين جائزين لا يختص بأحدهما إلا بالإرادة ؟ فبم يصير اللفظ عبارة عن الأمر ؟

١٢٧ — قلنا : المسلك الحق عندنا في ذلك : أنه لا بد من قصد إلى إيقاع اللفظ مشعراً بالأمر القائم بالنفس . ولكن ليس لذلك اللفظ منه صفة . وإنما يحصل الإشعار بقرائن الأحوال . ولو هُدي المعتزلة لذلك لما ارتكبوا [في مذهبهم] ما ارتكبه في مذاهبهم .

وحاصل القول : أن المراد الحقيقي هو الأحوال المقترنة باللفظ . فإن كان في عين اللفظ مزيدٌ من رفع صوت ، أو غيره فهو ملتحق بفن الأحوال .

مسألة في صيغة الأمر :

١٢٨ — الصيغة هي العبارة المصوغة للمعنى القائم بالنفس ، وهذه المسألة مترجمة بأن الأمر هل له صيغة ؟ وهذه الترجمة إذا أطلقناها ، فالمراد بها أن الأمر القائم بالنفس هل صيغت له عبارة مُشعرة به ؟

وأذا قال نفاة كلام النفس : للأمر صيغةٌ ، فنفس الصيغة عندهم هي الأمرُ ، فصيغة الأمر إذا أُضيفت إلى [الأمر] لم تكن الإضافة حقيقية وهي في مذهب قول القائل نفس الشيء وذاته . فإذا لاح ما نعي بالصيغة في كل مسلك ، فقد اختلفت الآراء في المقصود المعنوي من المسألة .

١٢٩ — فالمنقول عن الشيخ أبي الحسن^(١) رضي الله عنه ومتبعيه من الواقفية : أن العرب ما صاغت للأمر الحق القائم بالنفس عبارة فردة ، وقول القائل : (افعل) متردد بين الأمر والنهي ، نظراً إلى مذهب الوعيد ، وإن فرض حملة على غير النهي ، فهو متردد بين رفع الحرج ، على مذهب قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حُلِلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾^(٢) وبين الاقتضاء ، ثم هو في مسلك الاقتضاء متردد بين الندب والإيجاب . فتبين من مجموع ما ذكرناه تردد اللفظ عند الواقفية بين هذه الجهات كلها .

ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه . فقال قائلون : اللفظ صالح لجميع هذه المحامل ، صلاح اللفظ المشترك للمعاني التي هيئت اللفظة لها .

وقال آخرون : ليس الوقف مصيراً إلى دعوى الاشتراك وضعاً في اللسان ولكن المعنى به : أنا لا ندرى على أي وضع جرى قول القائل (افعل) ، في اللسان ؛ فهو إذاً مشكوك فيه على هذا الرأي .

ثم نقل بعض مصنفي المقالات : أن أبا الحسن رحمه الله يستمر على القول بالوقف ، مع فرض القرائن ، وهذا زلل في النقل بين . والوجه أن يُورك بالغلط على الناقل ؛ فإنه لا يعتد الوقف مع فرض القرائن الحالية على نهاية [الوضوح] ذو تحصيل

١٣٠ - والذي أراه في ذلك قاطعاً به : أن أبا الحسن رحمه الله لا ينكر صيغة تُشعر بالوجوب ، الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس ، نحو قول القائل : أوجبْتُ والزمتُ ، أو ما شاكل ذلك . وإنما [الذي] تردد فيه مجرد قول القائل : افعل ، من حيث ألفاه في وضع اللسان متردداً . فإذا كان هذا كذلك فما الظن به إذا اقترن بقول القائل (افعل) لفظ أو ألفاظ من القبيل الذي ذكرناه ؟ مثل : أن تقول : افعل حتما [أو] افعل واجباً .

نعم : قد يتردد المتردد في أن الصيغة التي فيها الكلام ، إذا اقترنت بالألفاظ التي ذكرناها ، ما المشعر بالأمر النفسي ؟ الألفاظ المقترنة بقول القائل افعل ؟ أم هي في حكم التفسير لقول القائل افعل ؟ وهذا تردد قريب .

ثم ما نقله النقلة يختص بقرائن المقال على ما فيه من الخطب فأما قرائن الأحوال فلا ينكرها أحد .

فهذا هو التنبيه على سر مذهب الشيخ أبي الحسن والقاضي رحمهما الله ، وطبقة الواقفية .

١٣١ - فأما المعتزلة فلم يقف على حقيقة مذهبهم إلا خواص الأصوليين ، فذكر بعضهم : أن (افعل) لرفع الحرج . ثم يصير مع الاقتران بالوعيد على الترك مقتضياً إيجاباً . وبالاقتران بوعد الثواب على الفعل مع [التخيير] في الترك مقتضياً استحباباً ، وأصل اللفظ لو تجرد لرفع الحرج .

وذهب ذاهبون منهم إلى أن مقتضاه عند الإطلاق النذب ، وهو أقرب إلى حقيقة مذهب القوم من الأول ، وإن لم يكن ناصاً على سر مذهب القوم .

وصرح صاحب المغني في « شرح العمدة » بسر المذهب ؛ فقال : الصيغة التي فيها الكلام موضوعة للدلالة على إرادة مطلقها الامتثال . فهذا مقتضاها ، ثم لا يكون المراد إلا طاعة . يَدَّ أن الطاعة تنقسم إلى المستحب والمستحق . فإن اقترن باللفظ وعيد كان الوعيد دالاً على الوجوب . ومدلول اللفظ الإرادة فحسب ، فيخرج منه إذاً أن اللفظ ليس متردداً بين معنيين ، وإنما معناه الإرادة ، والوجوب مُتْلَقٌ من الوعيد المقترن به .

١٣٢ - وأما جميع الفقهاء : فالمشهور من مذهب الجمهور منهم أن الصيغة التي فيها الكلام للإيجاب ، إذا تجردت عن القرائن . وهذا مذهب الشافعي ^(١) رحمه الله . والمتكلمون من أصحابنا مجمعون على اتباع أبي الحسن في الوقف ، ولم يساعد الشافعي منهم غير الأستاذ أبي إسحاق ^(٢) .

١٣٣ - والذي يقتضيه الترتيب المُفْضِي إلى درك الحق البداية بذكر متعلق مذهب الواقفية ، والاعتراض عليه ، ثم إذا نجحنا أتبعنا مذهب المعتزلة بالرد عليهم ، ثم نذكر مُعْتَصِم الفقهاء ، ثم نختم القول بالحق المبين .

فأما الواقفية : فحاصل كلامهم راجع إلى منهاج واحد وإن ترددت العبارة عنه ، ونحن نسرده ، فنقول : قول القائل (افعل) ليس مختصاً بمحل أخذاً من مسالك العقول ؛ فإن العقول لا تجول في مقتضيات العبارات ، فمن ادعى اختصاص اللفظ بجهة فسيلتقي ما يدعيه من النقل ، والنقل ينقسم إلى الشرع واللسان ، فإن قيل : هو مُتْلَقٌ من اللسان ، قيل لمن يدعي ذلك : أُنْقَلُ هذا منصوباً عليه أم تستفيده استنباطاً من مأخذ اللغة ؟ فإن رعم المخاطب أن النقل فيه صريح من العرب فهو مُبَاهَت ، ثم يُرَدُّ عليه تقسيمه فيقال : النقل ينقسم إلى ما يقع متواتراً ، وإلى ما يقع آحاداً ، فإن ادعى النقل آحاداً لم ^(٣) يحتفل به ؛ فإن نقل الأحاد لا يوجب علماً ، والمطلوب في هذه المسألة العلم [وإن ادّعت النقل تواتراً كان ذلك محالاً؛ فإن النقل المتواتر يوجب العلم] الضروري ، ويتضمن استواء طبقات [جميع] العقلاء في دركه كما سيأتي [ذلك] مشروحاً في أحكام الأخبار ، ونحن معاشر الواقفية مُصْرُونَ على المخالفة ، مستمرون

(١) سبقت ترجمته . (٢) سبقت ترجمته . (٣) لم يحتفل به : لم يعبا ، أو لم يهتم .

عليها ، على مر الآباد ، من غير نُكْرٍ وعناد ؛ فقد بطل التلقي من جهة النقل الصريح .
فإن زعم من مخاطبه أنه يتلقى اختصاص الصيغة من مأخذ اللغة ومصادرها ،
ومواردها ، فمعنى ذلك أنه ألفى اللفظ الذي فيه الخلاف مستمراً للإشعار بالمعنى الذي
يعتقده ، وهذا لا يمكن ادعاؤه ؛ فإن هذه الصيغة واردة على وجوه لا سبيل إلى
جحدها .

فإن صار صائر إلى حمل بعض الوجوه على اقتضاء القرائن كان متحكماً ،
وكانت الجهة التي عينها حرية بأن تقدر فيها القرينة أيضاً ، وإذا تحقق تعارض الأقوال
وتساويها ، فيتضمن ذلك الوقف لا محالة .

وإن نسب المخاطبُ مذهبه إلى الشرع ردّ عليه تقسيم النقل الصريح ، والاخذ من
الاستنباط ، كما سبق في اللغة ، وجرى الكلام على نحو ما مضى في اللغة .

هذا مساق كلام القاضي أبي بكر - رحمه الله - في مصنفاته .

١٣٤ - والوجه في الرد والاعتراض عليه أن نقول للمتمسك بهذه الطريقة : أبن
لنا أصلك في اللفظ . أتقول : إنه مشترك أم تزعم أن ذلك غير معلوم منه أيضاً ؟ فإن
زعم أن اللفظ مشترك ردّ عليه تقاسيم الطريقة في العقل والنقل ، والتصريح
والتلويح ؛ فإن الحكم على العرب بوضع اللفظ مشتركاً ادعاء مفتقر إلى مستند ؛ إذ
من أبواب اللغات الألفاظ المشتركة . وإن زعم طارد الطريقة أنه لا يدري شيئاً من
ذلك لم يُترك والركون إلى هذه العماية العمياء ، والجهالة الجاهلاء ، وقيل له : اللفظ
الذي فيه الكلام متردد في اللسان كثير التدوار في [الحوار] فكيف يجوز في مطرد
العادة أن تتقرض العصور ، وتعتقب الدهور على إطلاق هذا اللفظ على تكرر وكرور ،
لا يبحث عنه باحث ، ولا يغني الوقوف على معناه ؟ وهذا محال لا سبيل إلى
اعتقاده .

وقد رأيت كلام القاضي مائلاً إلى دعوى الاشتراك أخذاً من وجدانه هذا اللفظ
على جهات في الكلام . وإذا رجع إلى هذا المرجع لاح على قرب وكشب سقوط ما
اختاره ، وأمكن أن يقال : بم تنكرون على من يزعم أن التردد لمكان اختلاف القرائن ؟
وهذا لا سبيل إلى دفعه إلا بقاطع . وتسل بفرض هذا عليه دعوى القطع من يده
وينعكس على الجهالة وقد بان بطلانها .

فهذا مُنْع في إبطال ما اعتمده الواقفية . وشفاء الغليل يتبين في آخر المسألة إن شاء الله تعالى .

فإن عبر من الواقفية عن محاولة رَوِّم الوقف مُعبرٌ فقال : إذا قال السيد لغلامه : افعل حسن منه الاستفهام والاستعلام لاستبانة المراد في الوجوب أو غيره ، كان ذلك ركيكاً من الكلام ، واتجه في درته على القرب : أن ذلك إن حسن على الندور ، فعند تخيل إشكال في قرائن الأحوال ، والغالب أن يعد المراجع في ذلك متكلفاً ، وقد يستحق بدون ذلك التأديب .

١٣٥ - فأما المعتزلة فقد بنوا حقيقة أصلهم على اقتضاء الصيغة الإرادة . وقد تقدم الرد عليهم فيه ، محالاً على فن الكلام . والله سبحانه وتعالى أمرنا بالإيمان على التعميم ، ولا يريد الإيمان ممن كفر ، ولا مطمع في الخوض في هذا الأصل العظيم .

١٣٦ - وأما الفقهاء : فلا أرى لهم كلاماً مرضياً ، يُعوَّل على مثله في ابتغاء القطع . ولكن من أظهر ما ذكره أن الصحابة الماضين ، والأئمة المتقدمين رضي الله عنهم أجمعين ، كانوا يتمسكون بمطلق الأمر في طلب إثبات الإيجاب ، ولا ينزلون عنه إلا بقريئة [تنبه] عليه .

وهذا المسلك لا يصفو من شوائب النزاع ، ويتطرق إليه أنهم كانوا يفعلون ذلك فيما اقترن به اقتضاء الإيجاب . وكل مسلك في الكلام تطرق إليه إمكان لم يُفَضَّ إلى القطع .

١٣٧ - فإن قيل : قد أبطلتم الوقف ، ومذهب المعتزلة ، والفقهاء ، فما المختار عندكم ؟ قلنا : قد حان الآن أن نبثدئ المسلك الحق في صيغة المباحثة والتقسيم ، ومبادرة أطراف الكلام بالإسقاط ، حتى يقرب تعيين المدرك .

ثم إذ ذاك نطبق الفصل ، ونهجم على مدرك الحق .

فنقول : من أنكر أن العرب ما فصلت بين قول القائل : افعل وبين قوله : لا تفعل ، فليس من التحقيق على شيء ؛ فإننا على اضطرار نعلم الفصل في ذلك ، كما نعلم الفصل بين قول القائل : (فعل) ، وبين قوله (ما فعل) . ولا معنى لبسط ذلك مع وضوحه . فإذا سقط هذا رددنا النظر إلى الإباحة التي هي تخير ، ولا اقتضاء فيها ، ولا طلب . وقلنا : لا شك في فصل العرب بين قول من يقول : لا حرج عليك

فعلت أو تركت ، وبين قوله : افعل ؛ فإن الصيغة الأخيرة مقتضاها الطلب لا محالة .
وليس في الإباحة من معنى الطلب شيء .

فقد لاح سقوط الإباحة عن متضمن الصيغة ، ولم يبق إلا النذب .

والنذب من ضرورة معناه [التخيير] في الترك ، وليس في قول القائل : (افعل)
تخيير في الترك أصلاً .

وقد تعين الآن أن نبوح بالحق ونقول : (افعل) طلب محض لا مساغ فيه
لتقدير الترك ، فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن .

فإن قيل : فهذا مذهب الشافعي - رحمه الله - وأتباعه ، وهو المصير إلى اقتضاء
اللفظ إيجاباً . قلنا : ليس كذلك ؛ فإن الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعيد
على الترك . وليس ذلك مقتضى تمحيض الطلب ، فإذا الصيغة لتمحيض الطلب ،
والوجوب مستدرك من الوعيد ، وبين هذا وبين ما حكيناه عن عبد الجبار مضاهاة في
المسلك ، وبين عظيم في المغزى والمدرک .

وأنا أبني على منتهى الكلام شيئاً يُقَرَّب ما [اخترته] من مذهب الشافعي - رحمه
الله - . فأقول : ثبت في [وضع] الشرع أن التمهيز في الطلب متوعد على تركه ،
وكل ما كان كذلك لا يكون إلا واجباً ، وهذا منتهى المسألة وبالله التوفيق .

فصل

١٣٨ - الصيغة التي تكلمنا على أصلها تُفرض مطلقة ومقيدة ، وتتعلق بها وهي
مطلقة مسائل جمّة ، وتتعلق بها وهي مقيدة مسائل وأحكام .

ونحن نبدأ بأحكام الإطلاق ، ونسرد مسائله ، ثم نذكر التقييد ومعناه ، وأحكام
المقيد ، وما يقع التقييد به من حال أو مقال ، أو سوابق أو لواحق - إن شاء الله - .

القول في الصيغة المطلقة

مسألة :

١٣٩ - صيغة الأمر إذا وردت مطلقة ففي اقتضاها - على رأي من لا يتوقف -
تكرير الامتثال خلاف بين الأصوليين :

فذهب ذاهبون : إلى أنها تقتضي التكرير على استيعاب الزمان مع الإمكان ، وهذا اختيار الاستاذ أبي إسحاق رحمه الله . وذهب الاكثرون إلى أنها لا تقتضي عند الإطلاق إلا الامتثال مرة واحدة .

١٤٠ — ونحن نذكر ما لكل فريق ، ثم نختم المسألة بالمختار عندنا . أما الصائرون إلى اقتضاء التكرير ، فمعتمدتهم الأقوى عندهم اعتبار الأمر بالنهي . وفي ذلك مسلكان :

أحدهما : أن الأمر اقتضاء إثبات ، والنهي اقتضاء انكفاف ، وهما يجتمعان في أصل الاقتضاء والإطلاق ، فإذا تضمن أحدهما استيعاب الزمان ، كان الثاني في معناه . والوجه الثاني في التمسك بالنهي : أن الأمر بالشيء نهي عن أضداد المأمور به . وإذا كان كذلك ، فالنهي يقتضي الانكفاف عن أضداد المأمور به عموماً . ومن ضرورة الانكفاف عنها إدامة الامتثال ؛ فإن المحل لا يخلو عن الأضداد كلها ، لا سيما الأكوان ، وهي معظم أفعال المكلفين . وهذا الذي تمسك به هؤلاء باطل . أما الاعتبار بالنهي مطلقاً بمسلك القياس فمردود ؛ [فإن قضايا] الألفاظ لا تثبت بالاقيسة ، وقد سبق في ذلك قول بالغ .

وأما المسلك الثاني ، فلا أصل له ، فإن الأمر عندنا لا يتضمن نهياً عن أضداد المأمور به ، وسيأتي القول في ذلك مشروحاً - إن شاء الله تعالى - .

ولو فرض تسليم ذلك فلا مستروح فيه ؛ فإن النهي الذي يقتضي الاستيعاب هو النهي المجرد المقصود . فأما ما يقع ضمناً فهو في [اقتضاء الانكفاف عن] الأضداد على حسب اقتضاء الأمر في الامتثال . فإذا كان الخصم يعتقد أن صيغة الأمر تقتضي الامتثال مرة واحدة فتضمنها النهي عن الأضداد على هذا النحو يقع . وهذا مثل بالصيغة المقيدة بالمرّة الواحدة ؛ فإنها تتضمن على هذا الرأي المسلم جدلاً نهياً عن الأضداد من غير استيعاب ؛ والسبب في ذلك أن ما يقع ضمناً ، فإنه يتبع المتضمن في مقتضاه لا محالة .

وعما تمسك به أصحاب التكرار أن قالوا : الأمر يقتضي وجوب اعتقاد الامتثال والعزم عليه ، قبل الإقدام على الامتثال نفسه ، ثم العقد والعزم يعلمان ولا يختصان ، فايكن الامتثال المقصود كذلك .

وهذا ركيك ^(١) لا أصل له ؛ فإن اعتقاد الوجوب ليس من مقتضيات الأمر ، وإنما هو من حكم العقد الصحيح المفضي بصاحبه إلى الإذعان لأوامر الله . ولو فرض الأمر مقيداً بالامتنال مرة واحدة ، لكان القول في العقد على هذا النحو . فلا حاصل لهذا الكلام .

وإن طمع من لا يحيط بالحقائق أنه يسلم له دوام اعتقاد وجوب الامتنال في الصيغة المطلقة ، على معنى أن الامتنال يدوم وجوبه ، والعقد بحسبه ، فهذه غباوة وذهول عن محل الخلاف . ومن شرط هذا المجموع أن يقتصر فيه على الرمز إلى [أمثال] هذه المخالات . وأما العزم فسأذكر فيه فصلاً مستقصى في المسألة التي تلي هذه - إن شاء الله تعالى - .

١٤١ - وأما الصائرون إلى أن الصيغة [المطلقة] تقتضي امتثال المأمور به مرة واحدة ، فقد تمسكوا بمسلكين :

أحدهما : يشتمل على الاستشهاد بالأمثلة .

والثاني : يتضمنه معنى [يرونه] معتمدهم .

فأما الأمثلة فقد قالوا : إذا قال قائل : تصدق زيد ، أو ليتصدق زيد ^(٢) ، لم يتضمن ذلك إدامته ، بل يشعر بالفعل مرة واحدة ، فليكن صيغة الأمر كذلك . وما استشهدوا به : البرّ في اليمين ، ثم أوردوا الحنثَ نظيراً للنهي ، فقالوا : من حلف ليفعلن برّاً بالمرة الواحدة ، وهو نظير الأمر ، فلماذا حلف لا يدخل الدار فمتضمنه الانكفاف عنه عموماً . وهذا يناظر النهي .

وهذا المسلك غير مرضي عند المحققين ؛ فإن مساقه القياس واعتبار اللفظ باللفظ ، وهو محسوم عند المحققين . فإن أمكن تحقيق معنى اللفظ نقلاً واستنباطاً ، فهو المفيد ، وإن كان بالتعويل على القياس ، فهو ساقط . ولا سيما مع العلم بتفاوت صيغ الأفعال ، واختلاف مقتضياتها .

والمسلك الثاني للقوم أنهم قالوا : من امتثل الأمر مرة يسمى ممثلاً ، ولو كان ما جاء به بعض مقتضى اللفظ لما ساغ تسميته ممثلاً . وهذا ساقط ؛ فإنه يجري مثله في

(١) ركيك : ضعيف .

(٢) ومن هذين المثالين تعلم أن طلب الفعل يتحقق بصيغة الأمر المعروفة ، أو بصيغة المضارع المقترن بلام الأمر .

الامر المقيد بالتكرار . وهو في القيام بالامثال موصوف في قدر ما جاء به بحكم الموافقة وعليه الاستتمام .

١٤٢ — فإن قيل : فما المختار ، وقد أبطلتم بزعمكم مسلك الفريقين ، وليس بين النفي والإثبات مرتبة ؟ قلنا : الصيغة المطلقة تقتضي الامثال ، والمرة الواحدة لا بد منها ، وأنا على الوقف في الزيادة عليها ، فلست أنفيه ولست أثبته ، والقول في ذلك يتوقف على القرينة . والدليل القاطع فيه : أن صيغة الامر ، وجملة صيغ الافعال عن المصدر ، والمصدر لا يقتضي استغراقاً ولا يختص بالمرة الواحدة . والامر استدعاء المصدر ، فنزل على حكمه ، ووجب من ذلك القطع بالمرة الواحدة ، والتوقف فيما سواها ، فإن المصدر لم يوضع للاستغراق ، وإنما هو صالح له لو وصف به . وسيأتي ذلك مشروحاً بعد هذا . وذلك يستدعي إثباته بقرينة .

فإذا [وضع] هذا مستقلاً ، طاب بعده ضربُ صيغ الافعال مثلاً . فإذا قال القائل : تصدق زيد ، لم يتضمن اختصاصاً بصدقة واحدة ، بل الامر فيه على حسب ما نبهنا عليه في الامر .

فإن قيل : مقتضى ما ذكرتموه أن النهي لا يتضمن استيعاب الزمان بالانكفاف [بل] يقتضي الانكفاف مرة واحدة ، ويتوقف فيما عداها . قلنا : لو كان النهي مُتَلَقًى من المصدر لكان كذلك ، وإنما هو متلقى من النفي ، والنفي المضاف إلى واحد مُتَكَرِّر من جنس يقتضي التعميم ، فإذا قال القائل : لم أر رجلاً ، اقتضى هذا نفي الرؤية عن جنس الرجال ، وإذا قال : رأيت رجلاً ، اقتضى واحداً من الجنس ، فالنفي الذي في النهي قرينة تقتضي الاستغراق ، ولا يتصور على هذا أن يكون النهي إلا مقترناً ، وليس الامر كذلك ، فلزم فيه الاستغراق ، فوجب تنزيل الامر على حكم المصدر المحض . وإن راجع باحث ، فيما ذكرناه من اقتضاء النفي العموم فليس ذلك من غرض هذه المسألة ، ولا شك فيه . والقدر الكافي في التنبيه على اقتضاء النفي العموم : أن الإثبات يختص بثابت ، والنفي لا اختصاص له ، فكان الجنس كالشخص في حقه .

مسألة :

١٤٣ — الصيغة المطلقة التي فيها الكلام ، إن قيل : إنها تقتضي استغراق الاوقات بالامثال ، فمن ضرورة ذلك الفور والبدار ، واستيعاب الصيغة في موردها اقتضاء مبادرة الامثال .

فإذا جرى التفرع على المذهب الآخر في أن الصيغة لا تقتضي استغراق الزمان ، فعلى هذا اختلف الأصوليون : فذهب طائفة إلى أن مطلق الصيغة يقتضي الفور والبدار إلى الامثال ، وهذا [معزي] إلى أبي حنيفة ^(١) - رحمه الله - ومتبعيه .

وذهب ذاهبون إلى أن الصيغة المطلقة لا تقتضي الفور ، وإنما مقتضاها الامثال ، مقدماً أو مؤخراً ، وهذا ينسب إلى الشافعي ^(٢) - رحمه الله - وأصحابه ، وهو الأليق بتفريعاته في الفقه ، وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول .

وأما الواقفية فقد تحزبوا حزبين : فذهب غلاتهم في المصير إلى الوقف : إلى أن الفور والتأخير إذا لم يتبين أحدهما ، ولم يتعين بقرينة ، فلو أوقع المخاطب ما خوطب به عقيب فهم الصيغة لم يُقطع بكونه ممثلاً ، ويجوز أن يكون غرض الأمر فيه أن يؤخر ، وهذا سرف عظيم في حكم الوقف .

وذهب [المقتصدون] من الواقفية : إلى أن من بادر في أول الوقت كان ممثلاً قطعاً ؛ فإن آخر وأوقع الفعل المقتضى في آخر الوقت ، فلا يُقطع بخروجه عن عهدة الخطاب . وهذا هو المختار عندنا .

وذهب القاضي أبو بكر ^(٣) - رحمه الله - إلى ما شهر عن الشافعي من حمل الصيغة على إيقاع الامثال من غير نظر إلى وقت مُقَدَّم أو مؤخر . وهذا بديع من قياس مذهبه ، مع استمساكه بالوقف ، وتجهيله من لا يراه .

١٤٤ - ومما يتعين التنبيه له أمر يتعلق بتهذيب العبارة ، فإن المسألة مترجمة بأن الصيغة على الفور أم على التراخي . فأما من قال : إنها على الفور ، فهذا اللفظ لا بأس به . ومن قال : إنها على التراخي فلفظه مدخول ؛ فإن مقتضاه أن الصيغة المطلقة تقتضي التراخي . حتى لو فرض الامثال على البدار لم يُعتد به . وليس هذا مُعتقداً أحد . فالوجه أن يعبر عن المذهب الأخير المعزى إلى الشافعي والقاضي - رحمهما الله - بأن يقال : الصيغة تقتضي الامثال ، ولا يتعين لها وقت .

١٤٥ - وإذا بانَّت المذاهب فنذكر بعدها معتمد كل فريق ، وننتقبه بالنقض ، ونجرد بعد المباحثة توجيه ما اخترناه . فلتقع البداية بأصحاب الفور :

(١) تقدمت ترجمته .

(٢) تقدمت ترجمته .

(٣) تقدمت ترجمته .

فمما اعتمدوه : أن الصيغة إذا وردت ، واقتضت إيجاباً ، لم يخل القول بعد ذلك من أن يقال : يعصى المخاطب بالتأخير عن وقت الفهم والإمكان . وهذا معنى الفور . أو يقال : لا يعصى بتأخير الامتثال ، ثم لا ينضبط جواز التأخير بوقت ، ولا يتعين له زمان ، فلو مات المخاطب بعد امتداد الزمن وما كان امتثل لم يخل الأمر فيه ، إما أن يُنسب إلى العصيان ، أو لا ينسب إليه .

فإن قيل : إنه مات غير عاص ، فهذا إسقاط الإيجاب بالكلية قطعاً . وإن قيل : مات عاصياً ، كان ذلك مناقضاً لجواز التأخير ؛ فإنه فعل ما له أن يفعل . فإن قيل : جوز له التأخير بشرط سلامة العاقبة ، كان ذلك ربط التكليف [بلبس] وعماية .

١٤٦ — وهذا الذي ذكره ينقضه وجهان : أحدهما : المعارضة بمناقضات لا درء لها ؛ فإن الأمة أجمعت على وجوب قضاء الصلوات التي فاتت بأعذار ، ثم العمر وقتها على الفسحة ، وكذلك الكفارات . والذي ذكره هؤلاء يقتضي مساقه امتناع وجوب شيء على الفسحة ، وليس ما اعتمدوه متلقن من قضية الصيغة لدى الإطلاق ، وإنما هو مبني على استحالة ذلك في مقتضى الوجوب .

والذي يوضح هذا المسلك من غير استشهاد بمسألة أن العقل لا يحيل اقتضاء شيء على الإيجاب ، مع تقدير عمر المخاطب ظرفاً له ، ولا يخالف في تجويز ذلك مخالف فيسيه . وفي الاعتراف بهذا سقوط أصل الكلام . فقولنا فيما استكروه على صيغة التقسيم في اللفظ المطلق ، كقولهم في الصيغة المقيدة بجواز التأخير . فهذا وجه في الجواب كاف .

والوجه الثاني : في تعيين قسم من الأقسام التي ذكروها . والمقطوع به أن المخاطب إذا مات بعد الإمكان ، ولم يمثل لقي الله - سبحانه وتعالى - عاصياً ، وللفقهاء في هذا اختباط [طويل] لسنا لذكره الآن . ولكن ما رأيناه مقطوعاً به [أجزأه] ، ولا مبالاة بقول من يقول من الفقهاء : إنه مات غير عاص .

١٤٧ — وما ذكره على ذلك من ارتباط الأمر بجهالة في العاقبة تهويل لا تحصيل له ؛ فإن هذا النوع من الجهالة محتمل ، وإنما الممتنع جهالة تمنع فهم الخطاب أو إمكان الامتثال . أما ما يمنع فهم الخطاب فبين . وأما ما ينافي الإمكان ، فهو مثل أن يقال لشخص : أعتق عبداً من عبيد الدنيا ، وهو معين عند الأمر ، ولم يعينه للمخاطب .

فإن وافق عتقه تقديره كان ممثلاً ، وإن لم يوافقه عَرَضَهُ للعقاب ، فهذا ينقدح وجه امتناعه ، على ما سيأتي شرحنا عليه في كتاب النواهي - إن شاء الله تعالى - .

فأما تكليف المرء شيئاً مع تقدير عمره مهلة وفسحة ، وهو أنه إن امتثله فاز بالأجر ، وإن أخلى العمر منه ، تعرض للمعصية ، فلا استحالة في هذا .

١٤٨ - وما تمسك به هؤلاء ، وهو قريب المأخذ مما سبق أن قالوا : إذا اقتضت الصيغة إيجاباً ، فالواجب ما لا يجوز تركه . واتصاف المأمور به بالوجوب ناجز ، فليمتنع تركه ، إذ لو جاز تركه في الزمان الأول من أزمته الإمكان لما كان متصفاً بالوجوب فيه . وهذا قد استهان به من لم يحط بالحقائق ، وهو صعب عسر . وربما يُحرَّر ذلك فيقال : الواجب ما يتعين الإقدام عليه ، فإذا لم يتعين الإقدام عليه في الزمان الأول لم يكن واجباً فيه ، وهذا مع إعواضه لا يتأتى للقوم التعلُّق به ، لإثباتهم واجباً مقيداً بجواز التأخير ، كما سبق ذكره في الطريقة الأولى . ولكن الإشكال قائم في النفس في الصورة المتفق عليها .

١٤٩ - وقد تردد جواب القاضي - رحمه الله - في هذا المقام لاستشعاره إشكال الكلام . فمما ذكره : أن التأخير عن الزمان الأول إنما يسوغ ببدل قائم مقام الفعل المقتضى ، ولولاه لسقط حكم الوجوب ، على ما اقتضاه مساقُ الطريقة . ثم زعم أن البدل هو العزم على الامتثال في الاستقبال . وقال : من آخر [الامتثال] غير مُخطر بباله العزم عصي ربه تعالى . ثم يتعرض له كذلك في كل وقت يتعين ويتردد بين الامتثال وبين العزم إلى آخر وقت الإمكان ، ثم ذلك الوقت يتعين [للفعل] .

١٥٠ - وهذا خروج عظيم عن مسلك التحقيق . وفيه أولاً التزام أمرٍ اقتحاماً عليه من غير أن يشعر اللفظ به . وقد صار هذا الخبر إلى الوقف في أصل الصيغة ، من حيث إنه لم يسنح له من اللفظ وجه قاطع . ثم التزم في مساق الكلام بإثبات العزم الذي ليس في اللفظ إشعار به . وفيما صار إليه خصلة أخرى عظيمة الموقع : [وهي] أنه إذا وجب في كل وقت الفعل أو العزم ، فقد أخرج الفعل عن كونه واجباً ؛ فإن من مذهبه وأصل كل محقق أن الواجب من خصال كفارات اليمين واحد لا بعينه ؛ فإذا رد في كل وقت تخييره بين الفعل والعزم ، فقد أخرج الفعل عن كونه واجباً جزماً ، وردد الوجوب بينه وبين غيره ، فالواجب إذا أحدهما . ثم إنما كان يستقيم ما ذكره لو ساعده نقلةُ الشريعة . وقد أجمع المسلمون قاطبة ، على أنه لا يجب على المخاطب الاعتناء بالعزم في كل وقت لا يتفق الامتثال فيه . ولو لم يخطر للمخاطب عزم أصلاً ،

وجرى منه الامتثال في أثناء العمر ، والواجب على التخيير ، فليس من العلماء من يُعَصِّيه لتركه العزم فيما سبق .

١٥١ - وكذلك من صار إلى اتصاف الصلاة بالوجوب في أول وقتها ، مع اتساع الزمان ، فلا نقول : يجب على المكلف أن يَتَّبِعَ لَأَوَّلِ الوقت فلا يُخْلِيهِ عن فعل أو عزم ، ولكن لو أضرب عنه ، ثم أقام الصلاة في وسط الوقت ، لم يُنسب إلى المعصية ، ولم يؤ بالإثم .

١٥٢ - والذي أراه في طريقة القاضي - رحمه الله - : أنه إنما يوجب العزم في الوقت الأول ، ولا يوجب تجديده ، ثم يحكم بأن ذلك العزم ينسحب حكمه على جميع الأوقات المستقبلية ، وهذا كانبساط النية على العبادة الطويلة [مع عزوب] النية . ولا ينبغي أن يُظن بهذا الرجل العظيم غيرُ هذا ، على أنا لا نرى ذلك رأيًا .

١٥٣ - فإن قيل : فما وجه الجواب عن السؤال ؟ وكيف السبيل إلى حل الإشكال؟ قلنا: قد اشتهر من مذهب الشافعي - رضي الله عنه - المصير إلى أن الصلاة تتصف بالوجوب في أول الوقت ، وظهر خلاف أبي حنيفة له - رضي الله عنه - . ثم صح من نصه ، واتفاق ذوي التحقيق من أصحابه أن من أخر الصلاة عن أول وقتها ، ومات في أثناء الوقت لم يلق الله تعالى عاصيًا . فإن كان كذلك ، فلا معنى عندي لوصف الصلاة بالوجوب في أول الوقت ، إلا على تأويل : وهو أن الصلاة لو أقيمت [في أول الوقت] لوقعت على مرتبة الواجبات ، وأجزأت ، وهي على القطع كالزكاة تعجل قبل حلول الحلول ، ولا يدرأ هذا التحقيق قول الفقهاء إن عبادات الأبدان لا تقدم على أوقات وجوبها ؛ فإن الذي ذكرناه إضهارًا منا لخلاف ما استبعدوه قطعًا .

وسبيل مكاملة أصحاب أبي حنيفة في ذلك ، إذا استنكروا الوجوب على حكم جواز التأخير ، كسبيل مكاملة أصحاب الفور في الطريقة الأولى . وإن تفتنوا لنفي المآثم في الصلاة ، وسلم لهم ذلك فلا وجه لناكرتهم ، ومناظرتهم ، مع تسليم ذلك . فإن أصر مصر على المخالفة لم ينتظم ذلك ، إلا مع تأثيم من يموت في أثناء الوقت ، فقد ذهب إلى ذلك شزيمة من الأصحاب . فهذا قول في الأمر المؤقت .

فأما الأمر المسترسل على العمر ، فالذي أراه فيه أن من أخره ، فلا يقطع القول فيه بنفي الإثم عنه ، ولا يطلق إلا مشروطًا ، فعلى هذا إذا الحج واجب على المستطيع في أول سنة الاستطاعة ، وعليه لو أخر الخطرُ في التعريض للمآثم ، والخوف في نفسه

ألم ناجزٌ . وهذا معنى قول القائل : من مات ولم يحج انبسطت المعصية على جميع سنى الإمكان ، فليفهم الناظر ما ذكرناه .

والذي يكشف الغطاء فيه أن الواجب المحقق المضيق لا يتميز عما ليس واجباً بوقوع العقاب بالتارك لا محالة ، فإن فضل الله مأمول ، وأمور العاقبة غيب . فيقول حاصل الأمر إلى الرهب والخوف . وليس بعد هذا البيان بيان ، وهو نجاز الطريقة .

١٥٤ — وما تمسك به أصحاب الفور النهي [على] النسق المقدم في مسألة التكرار ؛ فقالوا : النهي يتنجز مقتضاه ، فليكن الأمر في معناه . وقد سبق الكلام على النهي .

والذي نجدده الآن : أن الخوض في هذه المسألة مشروط بالتوافق على أن الصيغة لا تقتضي استغراق الأوقات ، وإذا كان كذلك ، فالنهي بالاتفاق يقتضي الاستغراق فكيف يتجه تنزيل الأمر على النهي ؟

وما تعلق به المتكلفون أن قالوا : يجب الاعتقاد على الفور ؛ فليكن الامتثال كذلك ، وقد أوضحنا أن الاعتقاد أمر كلي ، لا اختصاص له بصيغة خاصة ، وإنما هو حكم جُملي يتعلق بتطويق الشريعة ، وتصديق منهيها صلوات الله عليه وسلامه ، وهو يجري في الأمر المقيد بجواز التأخير كما سبق .

وشرطنا قبض الكلام بعد الوضوح . وإعداد جَمَام التقرير للمشكلات . فهذا متتهى مسلك أصحاب الفور .

١٥٥ — فأما من لم يرَ الفور وجَوَّز التأخير : فمن مسالكهم ما ذكره القاضي أبو بكر - رحمة الله عليه - معتمداً لنفسه في اختيار هذا المذهب . وذلك أنه قال : الأوقات يعبر بها عن حركات الفلك ، واعتقاب طلوع الشمس وغروبها وهذه المعاني لا تعلق للتكاليف بها ؛ فإنها خارجة عن متعلق إرادات المكلفين ، واعتقاد ارتباط تعلق الامتثال ، المتلقى من الصيغة المطلقة بها ، بمثابة اعتقاد تعلق الامتثال بتارات وحالات تطرأ ، كالتيغيم والإصحاء وغيرهما ، فالوجه فهم الامتثال ، وقطعه عن الأوقات ، فإن كان يجوز تقدير تعليق التكليف بها تصريحاً وتقسيماً فيجوز فرض ذلك في التارات التي ذكرناها من التغييم والصحو، وربما عضد كلامه الذي استاقه في نفي تعيين الزمان بالمكان ، فإن المكان لا يتعين ، وإن كان الفعل يقع في مكان لا محالة ، فليكن الزمان كذلك .

وقد تكلف بعض أصحاب الفور ، وزعم أنه يتعين للامثال المكان الذي يُصادف المخاطبُ فيه الإمكان في أول الزمان ، وهذا وإن كان كذلك ، فهو ساقط من جهة أن هذا إنما يثبت لاعتقاد تعين أول الزمان ، وفي مفارقة المكان تأخير عن أول الزمان ، فكان ذلك من حكم الزمان لا من حكم المكان .

وهذا الذي ذكره - رحمه الله - بالغ في التخيل ، وقد [يكبح] عنه من ليس بذئ حظه وافر في التحقيق .

١٥٦- وسبيل مفاعلتها بالكلام أن نقول : الابتدار إلى الامثال ، أو تجويز التأخير مما لا يُنكر عدّه من مقاصد الأمرين ؛ ولذلك تنافس المتنافسون ، ومن عدّ النظر في هذا الفن من قبيل النظر في تقدير ارتباط الامثال بالتغيّم والإصحاء ؛ فقد جانب الإنصاف ، واستوطأ مركب الاعتساف . وهذا لا خفاء به قبل الخوض في المحاجة ، وحل ما موه به .

ثم الذي يخطر له ما ذكرناه من البدار ونقيضه ، قد لا يخطر له الوقت والزمان وحقيقتهما ؛ فاستبان أن ما ذكره ليس بالمرضي في مساق التحقيق . ويترد في عرف المتخاطبين البحث عما ذكرناه ، ويبعد البحث عما استشهد به من الحالات والتارات . فكان تقدير مبادرة الامثال في حكم غرض من الأمر ، يفرض فهمه والإحاطة به ، من غير نظر في الوقت .

١٥٧- ثم القول [الحق] فيه : أن الأمر اقتضاءً ناجزٌ والمقتضى مطلوب على [الوجوب] ، وحق الوفاء بالطلب التنجيز مع الإمكان ، فمن أراد مداراة هذا بالإيهام [بذكر] الأوقات ، وخروجها من الإرادات ، فقد أبعد .

١٥٨- ومما تمسك به الفقهاء الصائرون إلى أن الامثال هو المطلوب في أي وقتٍ فُرضَ ، أن قالوا إن الأمر يُمثل بالبرّ في اليمين . وإذا قال القائل : لأدخلن الدار ، لم يتعين لإقسامه الوقت الأول . ولكن مهما فرض الدخول كان برّاً ، وقد أوضحنا أن هذا المسلك مدخول ؛ فإنه قياس لفظ على لفظ مع العلم بتغاير معاني الصيغ ، وتفاوت قضايها عند تغاير محالها . ثم قول القائل : لأدخلن الدار ، في حكم وعد مؤكد بالقسم . والأمر طلب ناجز ؛ فليقتض الوفاء الناجز . وهذا وإن كنت لا أرضاه ، فلم أوردته معتمداً عليه ، وإنما ذكرته لإظهار إمكان تخيل الفرقان بين الصيغتين .

١٥٩ - فأما من قال من أصحاب الوقف : إن من بادر إلى إيقاع الفعل المطلوب لم يقطع بكونه ممثلاً ، فهذا مجاحدة ، وخروج عن حكم اللسان بديهية وضرورة ؛ فإن من أطلق الصيغة ولم [تثبت] قرينة تقتضي التأخير ، فالمخاطب إذا ابتدر عد مسارعاً إلى الطاعة ، [وكان ممثلاً قطعاً] . ومن أنكر هذا فهو ملتحق بمن يعاند في مظان الضرورات ، فالذي يجب القطع به أن المبتدر ممثل ، والمؤخر عن أول زمان الإمكان لا يقطع في حقه بموافقة ولا مخالفة ؛ فإن اللفظ صالح للامتنال . والزمان الأول وقت له ضرورة ، وما وراءه لا تعرض له .

١٦٠ - فإن قيل : قد أجريتم في أثناء الكلام لفظة واقعة إذ قلتم : إن الطلب ناجز . قلنا : لا يستقل هذا الكلام بإثبات غرض ، فإن الطلب ليس مجحوداً ، وإنما محل التردد أنه طلب مقتضاه إيقاع المطلوب ناجزاً ، أو هو طلب مرسل مقتضاه إيقاع المطلوب في أي وقت كان . ومن ظن أنه يسلم له أن الأمر طلب إيقاع ناجز ، فقد طمع في تسليم المسألة من غير دليل .

١٦١ - وإذا نجزت المباحثة عن هذه المآخذ ، فالذي أقطع به : أن [المطالب] مهما أتى بالفعل ، فإنه - بحكم الصيغة المطلقة ، موقع المطلوب . وإنما التوقف في أمر آخر ، وهو أنه إن بادر لم يعص ، وإن أخر فهو مع التأخير ممثل لأصل المطلوب ، وهل يتعرض للإثم بالتأخير ؟ ففيه التوقف .

وأما وضع التوقف في أن المؤخر هل يكون كمن يُوقع ما طُلب منه وراء الوقت الذي يتأقت به الأمر ، حتى لا يكون ممثلاً أصلاً ، فهذا بعيد ؛ فإن الصيغة المطلقة مسترسلة ، ولا اختصاص لها بزمان ؛ وعن هذا أجمع المسلمون على أن كل مأمور به بأمر مطلق [إن لم] يجز تأخير [فقد أمثل] . فإذا فرض تأخير ، ثم إقامته ، فليس ما أقيم مقضياً قضاءً وإنما هو مؤدئ . حتى كأن الذي يوجب الفور يقدر للأمر غرضين : أحدهما : إيقاع المطلوب ، والثاني : البدارُ به . ولن يبلغ الزمان الأول في الإمكان مع اعتقاد الفور والبدار فيه مبلغ الوقت المؤقت في صيغة اللفظ ، وهذا واضح بين لا إشكال فيه .

وكان هذه الطريقة التي استقر عليها الاختيار تجمع محاسن المذاهب كلها ، من النظر إلى استرسال اللفظ ، وتوقع اللوم والقطع بالامتنال للمبادر ، ورد التوقف إلى اللوم في التأخير مع القطع بوقوع الفعل مهما وقع امتثالاً ؛ فإن اللفظ لا اختصاص له بوقت معين .

مسألة [لفظية] :

١٦٢ — ذهب القاضي أبو بكر - رحمه الله - في جماعة من الأصوليين إلى أن المندوب إليه مأمورٌ به ، والنذبُ أمرٌ على الحقيقة . وذهب بعض الفقهاء : إلى أن الأمر ما يقتضى الإيجاب .

قال القاضي : المندوب إليه طاعة ، ولم يكن طاعةً لكونه مراداً لله تعالى ؛ فلإنا لا نمنع أن لا يريد الله تعالى طاعة زيد ويأمره بها ، ويريد عصيانه وينهاه عنه ، فلا يُتَلَقَّى كون الشيء طاعة من الإرادة على مذهب أهل الحق . فلم يبق إلا كونه مأموراً به .

وهذا الذي ذكره القاضي - رحمه الله - رام به مسلك القطع ، وليس الأمر على ما ظنه ؛ فإنه يتجه أن يقال : المندوب إليه طاعة من حيث كان مُقتضىً ممن له الاقتضاء ، فمن أين يلزم أن كل اقتضاء أمرٌ ؟ . وهذه المسألة ليس فيها فائدة وجدوى من طريق المعنى ؛ فإن الاقتضاء مسلمٌ ، وتسميته أمراً يؤخذ من اللسان ، لا من مسالك العقول . ولا يمكن جزم الدعوى على أهل اللغة في ذلك ، فقد يقول القائل : ندبتك وما أمرتك ، وهو يعني ما جزمت عليك الأمر وقد يقول : أمرتك استحباباً . فالقول في ذلك قريب ، ومنتهاه آيل إلى اللفظ .

مسألة :

١٦٣ — ذهب بعض أئمتنا - رحمهم الله - إلى أن الأمر بالشيء نهى عن أضداد المأمور به ، وهؤلاء قدروا عين الأمر نهياً ، وزعموا أن اتصافه بكونه أمراً نهياً بمثابة اتصاف الكون الواحد بكونه قريباً من شيء بُعداً من غيره .

والذي مال إليه القاضي - رحمه الله - في آخر مصنفاته أن الأمر في عينه لا يكون نهياً ، ولكنه يتضمنه ويقتضيه وإن لم يكن عينه .

ثم الذي ذهب إليه جماهير الأصحاب أن النهي عن الشيء أمرٌ بأحد أضداد المنهي عنه ، والأمر بالشيء نهى عن جميع أضداد المأمور به .

وأما المعتزلة فالأمر عندهم هو العبارة ، وقول [القائل] : افعل أصوات منظومة معلومة ، وليست هي على نظم الأصوات في قول القائل : لا تفعل ، فلا يمكنهم أن يقولوا الأمر هو النهي ، فقالوا : الأمر بالشيء يقتضي النهي عن أضداده تضمناً ، كما ذهب إليه القاضي ، ولكن الأمر عند القاضي هو القائم بالنفس .

ونحن نقول : أما من قال : [إن] الأمر هو النهي بعينه فقله عري عن التحصيل ، فإن القول القائم بالنفس الذي يُعبر عنه بأفعل مغاير للقول الذي يُعبر عنه بلا تفعل ، ومن جحد هذا سقطت مكالته وعدُّ مَبَاهِتًا . وهذا القدر كاف في إسقاط هذا المذهب .

وأما ما ذكره القاضي - رحمه الله - آخرًا من أن الأمر بالشيء ليس عين النهي ، ولكنه يقتضيه ، ويتضمَّنُه ، فليس يعني بهذا الاقتضاء الذي أطلقه المعتزلة ، فإن ذلك الاقتضاء الذي ذكره راجع إلى فهم معنى من لفظ مشعر به ، وهذا لا يتحقق في كلام النفس ، فإن ما يقوم بالنفس لا إشعار له بغيره ، وإنما هو معنى في نفسه وذاته على حقيقته وخاصيته . فالمعنيّ بالاقتضاء على رأي القاضي أن قيام الأمر بالنفس يقتضي أن يقوم بالنفس معه قول ، هو نهى عن أضداد المأمور به ، كما يقتضي قيام العلم بالذات قيام الحياة بها ، ولا معنى لما قال غير هذا . وهذا باطل قطعًا ؛ فإن الذي يأمر بالشيء قد لا يخطر له التعرض لأضداد المأمور به ، إما لذهول ، وإما لإضراب . فلم يستقم الحكم بأن قيام الأمر بالنفس مشروط بقيام النهي .

١٦٤ - وإذا لاح سقوط المذهبين انبنى عليه ما هو الحق المبين عندنا ، وهو : أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن أضداده ، ونحن نُخصّص إثبات هذا المختار بذكر حقيقة المسألة .

فنقول : الأمر بالشيء متردد بين أن يكون ذاكرًا لأضداده وبين أن يكون ذاهاً عنها ، فإن كان ذاهاً فالذي قدمناه بالغ فيه ، ولا خفاء بأن الذاهل عن الشيء غير عالم به ، ويستحيل أن يقوم بالنفس قولٌ متعلق بالشيء مع الذهول عنه . فأما إذا كان ذاكرًا للأضداد عالمًا بأن الانصاف بالشيء منها يمنع إيقاع المأمور به ، فقد يتخيل المستحيل في هذه الحالة أنه يقوم بالنفس نهى عن أضداد المأمور به [المُقْتَضَى] ، فإذا كان كذلك فليس الزجر عن الأضداد مقصود الأمر ، وإنما يخطر له النهي ، لو خطر ؛ ليكون الانكشاف عن الأضداد ذريعة إلى إيقاع الامتثال ، وليس تقدير خطور أمرها بالبال متضمنًا قيام زجر عنها مقصود ، والذي يجرد قصده إلى النهي عن شيء ، يعلم قيام زجر [عنه] مقصود بذاته ، والذي يحقق الغرض فيه فرض أمر مستحيل يشعر بتكميل الغرض . وهو أن الأمر لو قدر تجويز مُجامعة الأضداد ، لا [يأبى] وقوعها مع المأمور به ولو نهى عنها قصدًا [لأبأها] ؛ فإذا خطور الانكشاف عن الأضداد ببال الأمر آيل إلى امتناع المأمور به خِلْفَةً معها ، لا إلى قصد نفي الأضداد ، وهذا نهاية الوضوح .

١٦٥ — فأما من قال : النهي عن الشيء أمرٌ بأحد أضداد المنهي عنه فقد اقتحم أمراً عظيماً ، وباح بالتزام مذهب الكعبي ، في نفي الإباحة ، على ما سنذكر ذلك في باب النهي ، فإنه إنما صار إلى ذلك من حيث قال : لا شيء مقدر مباحاً إلا وهو ضد محظور . فيقع من هذه الجهة واجباً ؛ فإن ترك المحظور واجب ، وستكلم عليه - إن شاء الله تعالى - .

١٦٦ — ومن قال : الأمر بالشيء نهى عن الأضداد ، أو متضمنٌ للنهي عن الأضداد ، وليس النهي عن الشيء أمراً بأحد الأضداد - من حيث تظن لغائلة الكعبي - فقد تناقض كلامه ، فإنه كما يستحيل الإقدام على المأمور [به] دون الانكفاف عن أضداده ، فيستحيل الانكفاف عن النهي عنه دون الاتصاف بأحد الأضداد ، ولا يمتنع وجوب شيء من أشياء فهذا لحاج المسألة .

مسألة :

١٦٧ — إذا وقع المأمور به المقتضى على حسب الاقتضاء أجزأ وكفى ، والمسألة مترجمة بأن موافقة الأمر تتضمن الإجزاء [أم لا] ؟ .

وذهب بعض المستطرفين في علم الأصول من الفقهاء ، إلى أن الإجزاء لا يثبت إلا بقرينة ، وإن وقع الفعل على حسب الاقتضاء . وسقط هذا المذهب واضح لا حاجة إلى تكلف فيه . ولكن تحرير الكلام على أوقع وجه وأقربه أن نقول لمن يشبب بالخلاف في المسألة : أتسلم أن الأمر لا يقتضي حالة الإطلاق تكرير الفعل المقتضى ؟ . فإن لم يسلم ذلك رددنا الكلام إلى المساق المقدم في الرد على أصحاب التكرار . وإن سلم ذلك وقد وقع الامتثال ، فلا معنى للإجزاء إلا قيام المخاطب بموجب الأمر من غير أن يبقى طلبة من قضية الأمر ، فلئن فرض فارض اقتضاء أمر آخر ، فلا بد من تقدير أمر جديد ، ولا منع من تقدير ذلك ، ولا يتصور مع هذا الفن من الكلام مرادة وتشبيب باعتراض .

١٦٨ — فإن قيل : الحاج إذا أفسد حجة فهو مأمور بالمضي في فاسد الحج ، وإذا مضى فيه كما أمر ، لزمه في مستقبل الزمان افتتاح حج صحيح ، فلم يقع إذاً مضيه مجزئاً عنه ، وإن كان مأموراً به . وهذا قول من يتلقى الحقائق في الأصول من خيالات في مضطرب الظنون المتعلقة بالفروع .

فنعول : إن كان ما خاض فيه أولاً حجا صحيحاً مفروضاً فالخطاب بإيقاع حج صحيح قائم دائم . والإفساد مناف للحج لحق الامتثال . وليس الماضي في الفساد مقتضى الأمر بالحج الصحيح ، وإنما هو متلقى من أمر جديد مختص بالحج . فثبت الجريان في الفساد بأمر ، وبقي على الفساد حق القيام بالأمر الأول . وإن كان الحج تطوعاً ، فيجب القضاء على الفساد بأمر جديد . وليس ذلك من مقتضى الأمر بالماضي . وهذا لا غموض فيه .

وقد يعتاض على الفقيه الفرق بين الفساد ، والفوات ، والتحلل بعذر الإحصار . وحظ الأصول في هذه المسائل تقدير أمر جديد في كل ما لا يتلقى من الأمر الأول . وهذا ليس بالعسر ، بل هو مقطوع به ، ولست أرى هذه المسألة خلافية ، ولا المعترض فيها بإشكال الفقه معدوداً خلافه .

مسألة :

١٦٩ - الأمر بالشيء يتضمن اقتضاء ما يفتقر المأمور به إليه في وقوعه .

فإذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة [فالأمر] بالصلاة الصحيحة يتضمن أمراً بالطهارة لا محالة ، وكذلك القول في جميع الشرائط . وظهور ذلك يُغني عن تكلف دليل فيه ؛ فإن المطلوب من المخاطب إيقاع الفعل الصحيح ، والإمكان لا بد منه في قاعدة التكليف ولا تَمَكُّن من إيقاع المشروط دون الشرط .

فإن قيل : لا يتأتى في مطرد العرف استيعاب الوجه بالغسل دون أخذ أطراف من الرأس ، وليس غسل الرأس مأموراً به . قلنا : إذا كان لا يتأتى استغراق محل الفرض إلا بما ذكره المعترض فلا بد منه ، ولكن ليس ما ذكره من قبيل الشرائط التي اعتنى الشرع بإثباتها ، والتنصيص عليها ، فإنها قد ثبتت مقصودة للشارع في مساق أمره . وما ذكره السائل آيل إلى حكم التأتي المعتاد .

وكذلك القول في استصحاب الإمساك عن المفطرات في جزء من الليل آخرًا وفي جزء من منقطعه أولاً ؛ إذ ليس من الممكن حصر الإمساك في النهار من غير أخذ طرفين من الليلتين ، فقد قال المحققون : ما كان كذلك فليس مقصود العبادة . ولا نطلق القول بأنه شرطها الواقع مقصوداً شرطاً . ويظهر أثر ذلك بأن الصائم يخص النية بالإمساك الواقع في النهار . فلو كان الإمساك المستظهر به من العبادة لوجب بسط النية عليه .

١٧٠ — فالقول في ذلك ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : يتعلق بالمتلقى من صيغة الأمر وهو المقصود .

والثاني : يتلقى مما يثبت فيما سبق شرطاً ، وهذا مستفاد من الأمر بالإيقاع . وإن لم يكن ما قدر شرطاً جزءاً من المأمور به ، وليس يخرج الشرط عن كونه مقصود الشارع عليه السلام ، وهو ثابت في مقتضى الأمر بالمشروط وصيلة ووسيلة [شرعية] .

والقسم الثالث : ما يتعلق بالإمكان وليس مقصوداً للشارع ولا مشروطاً ولا شرطاً ، ولكنه في حكم الجبلة يضاهي الشرط ، وإن لم يكن شرطاً شرعاً . وهذا له التفات إلى الانكفاف عن أضداد المأمور به في محاولة امتثال الأمر [كما تقدم ذكره ، فليس الانكفاف مقصوداً الأمر ، ولكن لا بد منه في إيقاع المأمور به] .

فإن قيل : أوجب على سكان البوادي أن يسعوا في ابتناء مدينة ليقموا الجمعة فيها ؟ قلنا : هذا الآن من فن الخرق فإن المتبدين غير مأمورين بالجمعة ، ولو أمروا بها مع كون الجمعة مشروطة بالبنیان ، لوجب عليهم أن يسعوا في تحصيله .

هذه جملة من الكلام في الصيغة المطلقة ، ونحن نذكر الآن الصيغة المقيدة ، ووجوه التقييد ، فإذا نجز ما يتعلق بهذا القسم مذهباً وخلافاً ، وقد تقدم القول في [الصيغة] المطلقة فنذكر بعد نجاز القسمين مسائل في أحكام الأوامر ، لا تختص بالإطلاق والتقييد .

فصل : [الصيغة المقيدة]

مسألة :

١٧١ — فأول ما نذكر : أن الصيغة التي تسمى مطلقة لا تكون إلا مقترنة بأحوال تدل على أن مطلقها ليس ينبغي بإطلاقها حكاية ، وليس هاذياً بها ، فإذا لا تُلقَى صيغة على حق الإطلاق . وإذا كان كذلك وثبت للأحوال قرائن في إرادة النطق بالصيغة قصداً إليها ، وإصداراً لها عما يختص بمقصود المطلق في معناها ، ولم [يعلم] من الأحوال إلا ما وصفناه ، فما ذكرناه في قسم الإطلاق . ثم إذا كانت الصيغة مقصودة للمطلق فنفرض في قسم التقييد معها قرائن زائدة على ما ذكرناه الآن .

وهي تنقسم إلى قرائن مقال ، وإلى قرائن أحوال .

أما الأحوال فلا سبيل إلى ضبطها تجنيساً وتخصيصاً ، ولكنها إذا ثبتت لاح للعاقل في حكم طرد العرف أمور ضرورية .

وبيان ذلك أن الذي يدخل تحت الوصف من حال الخجل لإطراق واحمرار إلى غير ذلك . ولا يمكن التعويل على هذه الصفات ، [فقد] يحمر ويُطرق من ليس بالخجل . وكذلك القول فيما ضاهى ذلك .

ولا يمكن أن يدعى أن العلوم الضرورية عند قرائن الأحوال تحصل غير [مرتبطة] بها . ولكن منها أحوال يعسر إدراجها تحت الوصف ، وإنما يدركها العيان ، ولذلك قال الفقهاء : للذي يعاين من الصبي امتصاص الثدي ، وتحرك اللهاة ، وجرجرة الغلصمة في التجرع ، أن يجزم الشهادة على الرضاع . ولو شهد بهذه الأحوال فقط ، لم يقض القاضي بالرضاع ؛ فإن ما يدركه الشاهد المشاهد لا يناله وصف .

ومما نذكره في حكم القرائن : أن اقتضاءها للعلوم الضرورية وإن أشعر بارتباط قرائن فليست تجري عند المتكلمين مجرى أدلة العقول ؛ فإن الأدلة العقلية إذا تمت في الفكر ، ولم يعقبها مضادٌ ضروريٌ للعلم بالمدلول ، فلا بد من وقوع العلم به مع ذكر المدلول في النفس ، فلو قلب الله تعالى مجرى العوائد ، لم يمنع قيام قرائن الأحوال ، من غير علم نعتاده الآن ؛ فهي من وجه متعلقة بالعلم ، ومن وجه ليست مقتضية له لأعيانها اقتضاءً واجباً ، بل هي جارية على عوائد مطردة .

فهذا المقدار لم نجد بداً من التنصيص عليه في قرائن الأحوال . ثم إذا لم نطمع في تجنيسها ، فلا [نتشعبُ] في تفاصيلها مسائل . وأما قيود المقال بألفاظ لغوية فيفهمها من يعرف العربية . وإذا تمهد ما ذكرناه ، فترسّم بعده مسائل تترى إن شاء الله عز وجل .

مسألة :

١٧٢ - ما ثبت فيه الحظر ثم ورد فيه صيغة الأمر فهل يكون الحظر السابق قرينة صرف الصيغة عن قضية الإيجاب على رأي من يراه ؟ . اضطرب الأصوليون فيه ، فذهب بعضهم إلى أن الصيغة المطلقة فيما تقدم الحظر فيه محمولة على رفع الحظر والخرج .

وقال القاضي - رحمه الله - : لو كنت من القائلين بالصيغة ، لقطعت بأن الصيغة

المطلقة بعد الحظر مُجرأة على الوجوب .

وقال قائلون : إن وَرَدَ الحظرُ مؤقتًا وكان متناهٍ صيغة في الاقتضاء فهي الإباحة ، والغرضُ من مساق الكلام مد الحظر إلى غاية وهو كقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حُلِلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ (١) .

وأما القاضي - رحمه الله - ، فقد تمسك بأن الصيغة [المطلقة] قائمة ، والحكم الماضي ليس مقترنًا بها ، فليس الحظر فيما سبق قرينة حالية ، وليس من القيود المقالية ، فلزم إجراء الصيغة على حكم الوضع في اللسان .

وقد ذكر القاضي - رحمه الله - ، في بعض تصانيفه مسلكًا لطيفًا في كتاب «التأويلات» ، فقال : الصيغة لو لم يسبقها حظرٌ فيسوغ حملها على الإباحة ، ولكن على الحامل أن يأتي بدليل يُعضد التأويل به ، بحيث يترقَّى مجردُ الظن عن إشعار الصيغة بالوجوب ، وإذا تقدم حظرٌ فالأمرُ في ذلك أخف ، وسيأتي ذلك مقررًا ، وليس لمن يدعي أن الصيغة على الإباحة متعلِّقٌ به احتفال .

١٧٣ - والرأي الحقُّ عندي : الوقف في هذه الصيغة ، فلا يمكن القضاء على مطلقها وقد [تقدم الحظر لا بالإيجاب ولا بالإباحة] . فلئن كانت الصيغة في الإطلاق موضوعة للاقتضاء فهي مع الحظر المتقدم مشكلة ، فيتعين الوقوف إلى البيان .

١٧٤ - وقد ذكر الأستاذ أبو إسحاق - رضي الله عنه - : أنَّ صيغة النهي بعد تقدم الوجوب محمولة على الحظر ، والوجوب السابق لا ينتهض قرينة في حمل النهي على رفع الوجوب ، وادعى الوفاق في ذلك .

ولست أرى ذلك مسلمًا . أما أنا فسأحبُّ ذيلَ الوقف عليه كما قدمته في صيغة الأمر بعد الحظر . وما أرى المخالفين الحاملين للصيغة على الإباحة يسلمون ذلك .

مسألة :

١٧٥ - الصيغة إذا تضمنت فعلاً مؤقتًا ، فإذا انقضى الوقت فات الامتثال .

١٧٦ - والرأي الحقُّ أن تلك الصيغة لا تتضمن إيقاع المأمور به تداركًا وقضاء بعد الوقت ، فلئن ثبت قضاءٌ فبأمر مُجدد .

١٧٧ - وذهب بعض الفقهاء : إلى أن القضاء يجب بالأمر الأول ، والدليل على بطلان ذلك : أن القاضي ليس ممثلاً ، فإن الممثل هو الموافق لمقتضى الصيغة ، وإذا لم يكن القضاء امتثالاً لم يكن الأمر اقتضاء له .

والذي يحقق ذلك : أن الفعل يُقيد بالزمان ، ويُقيد بالصفات ، ثم الواقع على خلاف الصفات ليس من مقتضيات الصيغة ، فالواقع وراء الأوقات كذلك ، ولا حاجة إلى ضرب الأمثال في ذلك ، مع القطع بأن الأمر المؤقت مقتضاه محصور في الزمان ، ومن ضرورة الحصر النفي عن طرفي الحاصر . فإذا انقضى الوقت فليس إلا الحكم بفوات المستدعي . وليس تقدير إيقاع الفعل بعد الزمان إلا كتقدير إيقاعه قبل الزمان .

وذكر الأستاذ أبو إسحاق - رحمه الله - مسلماً لا نرضاه فشبه الأمر المؤقت بالإجارة المعينه زمناً في استيفاء المنافع ، فإن المدة المضروبة إذا مضت في يد [المكرئ] فقد فات مقصود العقد وليس للمستأجر أن يستبدل عنها مدة مثلها ، فأمر الله سبحانه وتعالى عباده صرف لأفعالهم في جهات التكليف على حكم الاستحقاق . فإذا مضى الوقت كان مضيه كمضي مدة الإجارة . فهذا الذي ذكره من فن القياس في مقتضى الالفاظ ، ثم هو اعتبر الأصل بمسألة فرعية . وفيما قدمناه منع .

وأما من قال : إن القضاء يجب بالأمر الأول ، فإنه سلك مسلكين : أحدهما : تشوف إلى حكم اللسان ، والمفهوم مما يطلق في مثل ذلك ، وذلك أنهم قالوا : القضاء والاستدراك أمر مألوف معروف . فلو كان لا يستفاد من اللفظ لما عقل معنى القضاء . قلنا : لا حاصل لهذا الكلام ، فإن الذي يقضي لا يمكن أن يحكم على الأمر بأنك عيّنت بلفظك ما أتيت به . وإذا لم يمكنه ذلك ، فلا معنى للقضاء تلقياً من الأمر المطلق .

وأما تسمية الاستدراك [قضاء] عند فرض أمر مجدد ، فمن جهة مضاهاة الواقع آخرًا لما استدعي أولاً .

والمسلك الثاني : مقتضاه التعلق بقواعد الشريعة في ثبوت قضاء المؤقتات . وهذا ساقط ؛ فإن الأمر لا يطرد فيه . بل هو على الانقسام ، فلا تعلق بذلك ، ثم إن ثبت ذلك في الشرع فلتقدير أمر مجدد ، ولا يستمر الاستمسك بالشرع ما لم يتضح انتفاء أمر جديد . مع اطراد القضاء ، ولا سبيل إلى إثبات ذلك .

مسألة :

١٧٨ — الأمر بالشيء من أشياء ، إذا كان محمولاً على الوجوب يقتضي وجوب شيء واحد منها .

ونقل أصحاب المقالات عن أبي هاشم أنه قال : الأشياء كلها واجبة . والمسألة تمثل بالخلال المذكورة في كفارة اليمين ، وهذه المسألة عَرِيَّة عن التحصيل ؛ فإنَّ النقل إن صح عنه فليس آيلاً في التحقيق إلى خلاف معنوي ، وقصاراه نسبة الخصم إلى الخلل في العبارة ؛ فإنَّ أبا هاشم اعترف بأنَّ تاركَ الخلال لا يَأْثُم من ترك واجبات ، ومن أقامها جميعاً لم يثبت له ثواب واجبات . ويقع الامتثال بواحدة ، فلا يبقى مع هذا لوصف الخصال بالوجوب تحصيل .

وتأويل هذا اللفظ عند البهشية : أنه ما من خصلة من الخصال التي وقع [التخيير] فيها إلا وهي لو فرضت واقعة لكانت واجبة .

وهذا مغزى المسألة . ثم طولها المتكلمون ، فالزموه ما سلمه فيما قدمنا ذكره ، والزموه الأمر بإعتاق عبد من عبيد الدنيا ، فإنَّ ذلك لا يتضمن وجوب إعتاق عبيد جميع العالم . ولو صح الخلاف ، فلا حاجة في إيضاح سقوط مذهب الخصم إلى ضرب الأمثال ؛ فإننا على قطع نعلم أن من قال لمخاطبه : افعل شيئاً من هذه الأشياء الثلاثة ، فليس يطالبه بالأشياء الثلاثة ، وإنما يطالبه بواحد منها . ويفوض الخيرة في التعيين إليه .

١٧٩ — وذكر بعض الناس لأبي هاشم كلاماً لا يليق بحذقه وكيسه ، وهو مُتَقَوِّلٌ عليه فيه ، وذلك [أنه قيل : لو لم يقض] بوجوب الأشياء كلها لأدنى ذلك إلى التباس الواجب على المكلف ، مع استمرار التكليف والطلب ، وهذا غير سائغ .

فنقول : لا يخفى سقوط هذا الكلام على التأمل ؛ فإنَّ من المستحيل إثبات واجب لا يتوصلُ المكلفُ إلى تعيينه لو حاول ذلك ، فيدوم الطلب ويعسرُ الامتثال ، ويلتحق ذلك بتكليف المحال . فأما إيجاب شيء من أشياء مع تخيير المكلف في تعيين ما يشاء ، فلا عسر فيه .

وقد نجز ما أردنا إلحاقه بقسم التقييد، ونحن نذكر الآن مسائل مرسلة في الأوامر معدودة من الطوامم الكبار ملتفتة إلى فن الكلام، ونوضح قرب مأخذها وسهولة مدركها. مستعينين بالله وحده إن شاء الله تعالى .

فصل : مسائل متفرقة حول الأوامر

مسألة :

١٨٠ - اشتهر من مذهب شيخنا أبي الحسن^(١) علي بن إسماعيل الأشعري رضي الله عنه مصيره إلى أن المعدوم الذي وقع في العلم وجوده واستجماعه شرائط التكليف فهو مأمور مدعوم بالأمر الأزلي . وقد تمادى المشغبون عليه . وانتهى الأمر إلى انكفاف طائفة من الأصحاب عن هذا المذهب . وقد سبق القلانسي^(٢) - رحمه الله - من قدماء الأصحاب إلى هذا ، وقال : كلام الباري تعالى في الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً ، وإنما ثبت له هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين . كما يتصف الباري سبحانه وتعالى بكونه خالقاً رازقاً فيما لا يزال .

والوجه مكالمة القلانسي أولاً ، وإيضاح الرد عليه ؛ فإنه مُسلم للشيخ أبي الحسن - رحمه الله - أن الكلام القديم هو القائم بالذات ، وهو على حقيقته وخاصيته ، وإذا كان كذلك فكون الكلام أمراً ونهياً من حقيقته النفسية ، وصفته الذاتية ، والحقائق يستحيل تجديدها ، وليس لله تعالى من كونه خالقاً رازقاً حكمٌ راجعٌ إلى ذاته ، وإنما المعنى بكونه خالقاً وقوع الخلق بقدرته ، ونقول لأبي العباس أيضاً : قد أثبت كلاماً خارجاً عن كونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً إلى استتمام أقسام الكلام ، وذلك مستحيل قطعاً . فلئن جاز ذلك فما المانع من المصير إلى أن الصفة الأزلية ليست كلاماً أزلاً ؟ ثم يستجد كونه كلاماً فيما لا يزال ؟ فقد لاح سقوط مذهبه .

١٨١ - ثم ذكر الأئمة رحمهم الله في محاولة إثبات كون المعدوم مأموراً مسلكين لا أرضاهما ، ولكني أطردهما ، فأذكر الاعتراض عليهما ، ثم أشمر للبحث عن مسلك الحق . فمما ذكروه في ذلك : أن الرسول ﷺ في حكم من يتبدئ أمراً ، ثم انقلابه إلى رحمه الله تعالى ورضوانه لا يوجب سقوط أوامره عن المكلفين ، فهو في حكم معدوم أمر . فإذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع أمرٌ لمعدوم .

وهذا فن ركيك ؛ فإن الفرق على اختلاف المذهب متفقون على أن المعدوم يستحيل أن يكون أمراً ، فكيف يسوغ الاستشهاد بيمتنع وفاقاً ؟ ، ثم الرسول ﷺ ليس مستقلاً بأمره ، وإنما هو مبلغ أمر الله - تعالى - ، فإذا تم التبليغ لم يؤثر موت المبلغ ﷺ ، ومن له الأمر حقاً لم يزل ، ولا يزال - سبحانه وتعالى - فهذا أحد المسلكين .

١٨٢ — والمسلك الثاني للأصحاب : أن المعدوم يجوز أن يكون مأموراً به ، فلا يمتنع أن يكون مأموراً ، وهذا عريّ عن التحصيل ؛ فإن المعنى بكون المعدوم مأموراً به أن المخاطب اقتضى منه أن يوقع ما ليس واقعاً ، وهذا لا امتناع به ، بل هو مقصود الأمر ، فأما تقدير تعليق الأمر بالمعدوم ، وتوجيه الطلبة عليه ، فلا يضاهي ما تمسك به هذا القائل من تقدير كون المأمور به غير محصل عند توجيه الطلب . فقد سقط المسلكان .

١٨٣ — فلان قيل : فما الذي ترونه ؟ قلنا : نذكر طريقة للشيخ على أقصى الإمكان ، ثم نبه على غائلة هائلة ، ونحيل التقصي عنها على فن الكلام .

فالذي ذكر الشيخ - رحمه الله - : أنه لا يمتنع قيام الأمر منا بالنفس مع غيبة المأمور ، فإن المزمع على أمرٍ غائب يجد في نفسه الأمر على حقيقته وجدان العلم والإرادة وسائر معاني النفس . ثم إذا شهد المأمور ارتبط [به الأمر] عند بلوغه إياه . وإذا لم يمتنع ذلك في كلامنا فهو المعنى بثبوت الأمر أولاً .

١٨٤ — ثم قال شيخنا - رحمه الله - : المعدوم مأمور على تقدير الوجود ، وليس هو على حكم المأمورين ناجزاً والعدم مستمر ، وغرض المسألة إثبات الأمر أولاً من غير مأمور ، لا محاولة لإثبات المتفتي مأموراً مع استمرار العدم .

وهذه المسألة إنما رسمت لسؤال المعتزلة ، إذ قالوا : لو كان الكلام أولياً لكان أمراً ، ولو كان أمراً لتعلق بالمخاطب في عدمه ، فإذا بينّا أنه لا يمتنع ثبوت الأمر من غير ارتباط بمخاطب ، فقد اندفع السؤال ، فآل الأمر إلى أن المعدوم مأمور على شرط الوجود . وهذا منتهى مذهب الشيخ - رضي الله عنه - .

١٨٥ — فأقول : إن ظن ظان أن المعدوم مأمور ، فقد خرج عن حد المعقول . وقول القائل : إنه مأمور على تقدير الوجود تلبيس ؛ فإنه إذا وجد ليس معدوماً . ولا شك أن الوجود شرط في كون المأمور مأموراً .

وإذا لاح ذلك بقي النظر [في أمر بلا مأمور] وهذا معضل الأرب ، فإن الأمر من الصفات المتعلقة بالنفس وفرض متعلق له محال . والذي ذكره في قيام الأمر بنا في غيبة المأمور فهو تمويه . ولا أرى ذلك أمراً حاقاً . وإنما هو فرض تقدير ، وما أرى الأمر لو كان كيف يكون ، وإذا حضر المخاطب قام بالنفس الأمر الحاقاً المتعلق به . والكلام الأولي ليس تقديراً . فهذا مما نستخير الله تعالى فيه . وإن ساعف الزمان أملينا

مجموعاً من الكلام ، ما فيه شفاء الغليل - إن شاء الله تعالى - .

مسألة :

١٨٦ - ذهب الأصوليون من أصحاب الشيخ أبي الحسن رضي الله عنه إلى أن الفعل في حال الحدوث مأمور به ، ونقلوا عن المعتزلة خلافهم في ذلك ، ومصيرهم إلى أن الحادث لا يتصف بكونه مأموراً به في حال الحدوث . وبنى المشايخ هذه المسألة على الاستطاعة ، وتعلقها بالفعل حالة الحدوث . [وزعموا على أن الحادث يتصف بكونه مقدوراً عليه في حال الحدوث] وزعموا [أيضاً] أنا من حيث نعتقد كون الحادث مقدوراً بالقدرة الحادثة متعلقاً للاستطاعة نحكم على مقتضى ذلك بكونه مأموراً به إذا ثبت الأمر فيه .

والمعتزلة بنت على أصلها [في] استحالة تعلق الأمر بالحادث من حيث قالوا : [الحادث] ليس متعلقاً للقدرة ، كالباقى المستمر الوجود ، وما لا يكون مقدوراً لا يكون مأموراً به .

ومذهب شيخنا - رحمه الله - أن القدرة الحادثة تُقارن حدوث المقدور ، ولا تسبقه . وليس امتناع [تقدّمها] متلقى من قضايا القدرة ، فإن القدرة الأزلية متقدمة على الحوادث لا محالة ، وإنما امتنع تقدم القدرة الحادثة على رأي أبي الحسن - رحمه الله - من جهة اعتقاده استحالة بقائها . وهذا مطرد عنده في الأعراض أجمع ولو تقدمت القدرة لعدمت عند حدوث المقدور ؛ فلا يكون المقدور متعلقاً للقدرة . وذلك مستحيل عنده ، فكان اشتراطه اقتران القدرة الحادثة بالمقدور مأخوذاً مما نبهت عليه من أصله .

ومذهب أبي الحسن - رحمه الله - مختبئٌ عندي في هذه المسألة . فأما مصيره إلى تعلق القدرة الحادثة بالحادث في حال حدوثه فلست ألتزم الآن ذكر مباحثتي عنه . ولكن أكشف السرّ في مقصود المسألة ، وأضمنه رمزاً ليستقل به المستفل البصير ، فيما هو المختار الحق . ولتقع البداية أولاً بغرض المسألة . فأقول :

١٨٧ - أولاً : لا حاصل لتعلق حكم الأمر بالقدرة على مذهب أبي الحسن - رحمه الله - ، فإن القاعد [في حال قعوده] مأمور بالقيام باتفاق أهل الإسلام ، ولا قدرة له على القيام عند أي الحسن في حالة القعود ، فكيف يستتب له تلقي حكم تعلق الأمر من تعلق القدرة ، ومن لا قدرة له أصلاً مأمور عنده ؟ ثم لو تنزلنا على حكمه

في المصير إلى أن الحادث مقدور ، فيستحيل مع ذلك كونه مأموراً به ؛ فإن اقتران القدرة بالحادث معناه أنه بها وقع ، وهي في اقتضاها له نازلة معه منزلة العلة المقترنة بالمعلول ، الموجبة على رأي من يثبت العلة والمعلول . فهذا وجه هذه المسألة إن اتجه .

وإن تفتن ذكي^١ لوجه الحق خطر له في معارضة ذلك أن القدرة لا توجب المقدور لعينها ، إذ لو أوجبت لاستحال خلو القدرة عن المقدور . وذلك يبطل إثبات القدرة الأزلية ، فإنها غير مقارنة للحوادث ، ولو فرض اقتران العالم بها لكان أزلياً [والأزلي] يستحيل أن يكون مقدوراً ، وفي خروجه عن كونه مقدوراً سقوط القدرة ، فإن القدرة من غير مقدور محال .

ومن أنصف من نفسه علم أن معنى القدرة التمكن من الفعل ، وهذا إما [يعقل] قبل الفعل ، وهو غير متخيل في واقع حادث في حالة الحدوث .

فلو سلم مُسلم لأبي الحسن - رحمه الله - ما قاله في القدرة جدلاً ، من تنزيل القدرة مع المقدور منزلة العلة مع المعلول ، وهيئات أن يكون الأمر كذلك . (ولو) كان فلا يتحقق معه كون الحادث مأموراً [به] ، فإن الأمر طلب [و] اقتضاء . وكيف يُتصور أن يُطلب كائن ويُقتضى حاصل ؟ . فقد لاح سقوط مذهبه في كل تقدير .

نعم . قد يقال في الحادث : هذا هو الذي أمرَ المخاطب به ، فأما أن ينجزم القول في تعلق الأمر به طلباً واقتضاءً ، مع حصوله ، فلا يرتضي هذا المذهب لنفسه عاقل .

مسألة :

١٨٨ - ذهب أصحابنا إلى أن المخاطب إذا خُص بالخطاب ، وَوَجَّه الأمرُ عليه ، أو كان مندرجاً مع آخر تحت عموم الخطاب ، وهو في حالة اتصال الخطاب به مستجمع لشرائط المكلفين ، فهو يعلم كونه مأموراً قطعاً .

١٨٩ - ونقلوا عن المعتزلة مصيرها إلى أنه لا يعلم ذلك في أول وقت توجه الخطاب عليه ما لم يمض زمان الإمكان . ومتعلقهم فيه أنه غير عالم ببقاء الإمكان له إلى وقت انقراض زمان يسع الفعل المأمور به ، والإمكان شرط التكليف ؛ والجاهل [بوقوع] الشرط جاهل بالمشروط لا محالة .

١٩٠ - وسلك القاضي - رحمه الله - مسلكين : يتضمن أحدهما : التشغيب

المحض ، وذلك أنه قال : أجمع المسلمون قاطبة قبل أن أظهر المعتزلة هذا الرأي [على] أن المكلفين على علم بكونهم مأمورين . ومن أبى ذلك والتزم إطلاق القول بأنه ليس على البسيطة من يعلم كونه مأمورًا ، فقد باهت الشريعة وراغم أهل الإجماع .

وهذا الذي ذكره - رضي الله عنه - تهويل لا تحصيل وراءه ؛ فإن إطلاقات الشرع لا تعرضُ على مأخذ الحقائق ، وإنما تحمل على حكم العرف والتفاهم الظاهر . وهذا كإطلاق الشرع تحريم الخمر ، وإنما المحرم تناولها ، وكإطلاق المسلمين إضافة القتل إلى القاتل ، مع القطع بأن إزهاق الأرواح من الأشباح من مقدورات الإله سبحانه وتعالى .

والمسلك الثاني للقاضي : يلتفت إلى أصله في النسخ ، فإن من مذهبه أن الحكم يثبت قطعًا ، ثم يُرفع بعد ثبوته بالنسخ . فقال [بانيًا] على ذلك : إذا توجه الأمر على المخاطب ، ثم فرض موته أول زمان إمكانه ، فقد تحقق حكم الخطاب أولاً قطعًا . فإن انقطع الإمكان انقطع بانقطاعه ما كان ثبت قطعًا كما نهينا عليه في النسخ .

وهذا عندي في نهاية السقوط ؛ فإن القاضي يسلم أن الإمكان شرطُ توجه الأمر ، ولا يؤمر إلا متمكن . فإذا تبين بعد تقرير اتصال الأمر زوال التمكن ، فكيف يعتقد ثبوت التكليف ؟ ، وقد بان آخر أن لا إمكان . ولا وجه - إذا بان ذلك - إلا الإطلاق بأننا تبينا أن الأمر لم يكن متوجهًا ، فلا يتوجه القطع بتوجه أمر التكليف إلا مع القطع بالإمكان ، أو مع اعتقاد التكليف من غير إمكان . وهذه قسمة بديهية لا يتصور مزيد عليها .

١٩١ - فقد خرج عن المباحثة أن المختار ما عُزي إلى المعتزلة في ذلك . وأما النسخ فسنأتي فيه بالعجائب والآيات ، إن شاء الله تعالى .

وقد نجز بنجار هذه المسألة أحكام الأوامر الكلية ، ونحن الآن نأخذ في النواهي ، إن شاء الله تعالى .

القول في النواهي

١٩٢ — النهي قسم من أقسام الكلام القائم بالنفس ، وهو في اقتضاء الانكفاف عن المنهي عنه بمثابة الأمر في اقتضاء المأمور به ، والقول في صيغته كالقول في صيغة الأمر . ثم الواقفية على معتقدهم في الوقف ، إذا قال القائل : لا تفعل . والرد عليهم كما سبق .

١٩٣ — والمختار الحق : أن الصيغة المطلقة تتضمن جزم الاقتضاء في الانكفاف عن المنهي عنه كما قدمناه في الأمر . إذا قلنا : إن الصيغة المطلقة تتضمن جزم الاقتضاء في المأمور به .

ونحن نرسم الآن ما يخص النهي ومقتضاه إن شاء الله تعالى .

مسألة :

١٩٤ — ذهب المحققون إلى أن الصيغة المطلقة في النهي تتضمن فساد المنهي عنه . وخالف في ذلك كثير من المعتزلة ، وبعض أصحاب أبي حنيفة ^(١) .

١٩٥ — وهذه المسألة لا يظهر مقصودها إلا بتقديم القول في الصلاة في الدار المغصوبة . فالذي صار إليه جماهير الفقهاء أنها مجزئة صحيحة .

وذهب أبو هاشم ^(٢) وأتباعه إلى أنها فاسدة غير مجزئة ، والأمر بالصلاة مستمر على من أتى بصورة الصلاة في الدار المغصوبة ، وعزى هذا المذهب إلى طوائف من سلف الفقهاء . وقيل : إنه رواية عن مالك بن أنس رضي الله عنه .

وأما القاضي أبو بكر رضي الله عنه ، فإنه قال : ليست الصلاة المقامة في الدار المغصوبة طاعة ، ولكن الأمر بالصلاة يرتفع وينقطع بها .

ونحن نبدأ بذكر متعلق ابن الجبائي ، ونذكر اختباط الناس في محاولة الانفصال عنه ، ثم نوضح المرتضى عندنا مستعينين بالله تعالى .

١٩٦ — قال أبو هاشم : الصلاة فيها أكوان . فإذا وقعت في الدار المغصوبة فهي معصية ، إذ الكون في البقعة المغصوبة محرمٌ منهى عنه ، والأكوان التي تقع في الصلاة مأمور بها ، ويستحيل وقوع الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه ، فلا شك أنه لا يتعدد

الكون بفرض الصلاة حتى يُقدَّرَ كونان أحدهما من الصلاة وهو مأمور به ، والثاني غصب . وهذا باطل لا مراء فيه . ولو هذئي هاذ بتقدير كونين ، فالذي يعد من الصلاة [منهما] واقع في البقعة المغصوبة ، فيجب القضاء بكونه غصباً منهياً عنه ، وإذا تبين كونه منهياً عنه ، [واستحال وقوع المنهي عنه] مأموراً به ، فيبقى الأمر على المخاطب به إلى أن يرتسمه . وقد تكلم المعارضون على ما ذكر من وجوه . نُشير إلى عيونها ، ونوضح بطلانها ، ثم نعقبها بما نراه ونرضاه .

١٩٧ - فمن وجوه كلام معارضته بمسائل مع تقدير تسليمه لها ، وهو لا يسلم شيئاً منها . فقليل له : من تعين عليه قضاء دين ، والطلب به متوجّه عليه ، وهو متمكن من الأداء ، فيُحرم بالصلاة ، فإنها تصح ، وإن كان مكته في مكانه تركا لحركاته الواجبة عليه ، في جهة السعي في أداء الدين .

وأبو هاشم لا يسلم ذلك ولا أمثاله ، وليس هو ممن تزعه التهاويل .

١٩٨ - وما ألزمه القاضي - رضي الله عنه - من هذا الفن أنه قال : المصلي في حال غفلته ليس قائماً بحقيقة العبادة ، وما يجري من أركان الصلاة في استمرار الغفلة معتد به ؛ وإن كان المأمور به عبادة . وهذا وإن كان أوقع مما ذكره غيره ، فلست أراه لارماً أصلاً ، فإن الأمة مجمعة على أنه لا يجب إيقاع أركان الصلاة على حقائق العبادات ، وإنما تكفي النية المقتربة بالعقد ، وينسحب حكمها - وإن عزبت في نفسها - [على] الصلاة . وهذا بعينه جارٍ في الإيمان . فلا يجب على المرمٍ إشفاق المعرفة على حقائق العبادات ، إذ ما وجبت المعرفة إلا مرة واحدة ، ثم يستمر حكمها ، ما لم يطرأ ضدٌ خاص للمعرفة . فإذا لم يقع الأمر بإيقاع الأركان على حقيقة العبادة .

١٩٩ - وإنما غائلة كلام أبي هاشم في إثباته كون الصلاة معصية ، والمعصية لا تقع مأموراً بها على جهة حقيقة العبادة ، ولا على جهة أخرى ؛ فلإن الأمر بالشئ والنهي عنه يتناقضان ، ولا بعد في الاكتفاء بصور الأفعال وإن لم يقترن بها حضور الذهن وشهود النية .

٢٠٠ - فإن قال قائل: أجمع المسلمون على تسمية الصلاة عبادة بجملتها . قلنا: نعم . هذا من الإطلاقات المتجور بها ، ومعظم ما يطلق من أمثالها يغلب التجور عليه ، وقد سبق منّا في مواضع أن الحقائق ليست معروضة على إطلاقات الشرع ، وليست هي محمولة على حكم الحقائق ، فهذا فن من كلام المعارضين .

٢٠١ — فأما القاضي - رضي الله عنه - فقد سلك مسلكاً آخر فقال : أسلم أن الصلاة في الدار المغصوبة لا تقع مأموراً بها ، ولكن يسقط التكليف بالصلاة عندها ، كما يسقط التكليف بأعذار تطراً كالجنون وغيره .

وهذا حائد عندي عن التحصيل ، غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير ، فإن الأعذار التي ينقطع الخطاب بها محصورة . فالمصير إلى سقوط الأمر عن [متمكن من الامتثال ابتداءً ودواماً ، بسبب معصية لا بسببها لا أصل له في الشريعة .

ثم غاية القاضي رضي الله عنه في مسلكه هذا : ادعاء الإجماع على سقوط الأمر عن يقيم الصلاة في البقعة المغصوبة ، ثم أخذ يطول دعواه في ذلك ، ويُعرضها قائلاً : لم تأمر أئمة السلف رضي الله عنهم الغُصَّاب بإعادة الصلاة التي أقاموها في الأرض المغصوبة . والذي ادعاه من الإجماع لا يسلم ، فقد كان في السلف متعمقون في التقوى يأمرون بالقضاء بدون ما فرضه القاضي - رحمه الله - . وتقدير الإجماع مع ظهور خلاف السلف عسّر . ثم إن صح عنهم ما ذكره فكما نُقل عنهم سقوط الأمر نُقلَ عنهم أنَّ المَوْقَعَ صلاةٌ مأمورةٌ بها . فلئن كان يعتصمُ على الخصم بالإجماع ، فلا ينبغي أن يجريه في عَيْنِ ما ينقله . ولعل من ادعى الإجماع في أن الصلاة المجزئة ليست معصية أسعد حالاً في دعوى الإجماع ممن يدعي وفاق الماضين على إسقاط الأمر بسبب معصية .

٢٠٢ — فإذا لاح بطلان هذه الوجوه ، فقد جاز أن نذكر طريقة التحقيق ، ونبوح بالسر والغرض ؛ فنسلم أن الاكوان التي بنى الخصم الكلام عليها معصيةً من جهة وقوعها غصباً ، وندعي وراء ذلك أنه مأمور بها من جهة أخرى ، وليس ذلك ممتنعاً بل هو الحق ، وقد أجرى الفقهاء هذه الألفاظ ولم يستقلوا بإيضاحها .

ونحن نقول : ليس تحييز مكان مخصوص من مقصود الصلاة ، ولم يثبت ذلك من خصائص شرائط الصلاة . والقول في ذلك يلوح بضرب مثال .

فإذا قال القائل لعبده : خط هذا الثوب ، [أو] لا تقعد اليوم ، ثم قال له : لا تدخل داري هذا اليوم ، فلماذا عصاه ، وجاوز حكم نهيه ، وتعداه ودخل داره ، ولم يزل قائماً كما أمره ، أو خاط الثوب الذي رسم خياطته . فلا شك أنه يعد ممتثلاً في الخياطة . وإن عصاه بدخول الدار ، فإنه في أمره بالخياطة لم يشترط عليه لزوم بقعة مخصوصة ، ولذلك يحسن من العبد أن يقول : إن عصيتك بدخول الدار لم أعصك

فيما أمرتني به من إدامة القيام طول النهار . ولا يشك ذو عقل أن دوام القيام - الذي اتصل الأمر به مرسلًا - في الدار التي نهى السيد عن دخولها - في كونه امثالًا للأمر ، كالقيام الذي يفرض في غير تلك الدار التي نهى السيد عنها . وذلك يشول إلى اتباع المقصود لكل ذي أمر . والفعل وإن اتحد فقد تعدد صوب قصد الأمر والناهي ، فلم يبعد وصفه بكونه مأمورًا به من وجه منهياً عنه من وجه .

والذي يكشف الغطاء في ذلك أن الفعل لا يكتسب من كونه متعلقًا للأمر والنهي صفة ، وإنما معنى كونه مأمورًا به [أنه] المقول فيه : افعل ، ومعنى كونه منهياً عنه تعلق النهي به . ثم لا يمتنع فرض قولين أحدهما : على الإطلاق ولا تقييد له بحال . والثاني : على وجه آخر . [نعم] النهي عن الشيء مقصودًا والأمر به مقصودًا ممتنع .

٢٠٣ - وما ذكرناه وما لم نذكره نضبطه الآن بأقسام ثلاثة . فنقول :

إذا وردَ أمر بشيء على وجه فلا يُجامعه النهي عنه على ذلك الوجه ، بل هما يتعاقبان ويتناقضان . فهذا قسم .

والقسم الثاني : أن يفرض أمر مطلق ، يتبين منه أن مقصود الأمر تحصيله ، ثم يفرض نهى عن إيقاع ذلك المأمور السابق على وجه ، مع التعرض في النهي [للأمر] قصداً إليه . فما كان كذلك ، فالنهي يقتضي إلحاق شرط بالمأمور . حتى إذا فرض وقوعه على مراغمة النهي ، فإنه يقال فيه : إنه ليس امثالًا ، ويلتحق تقدير الإجزاء فيه مع تجريد القصد إلى النهي بالقسم الأول .

والقسم الثالث : أن يجري الأمر مطلقًا ، ويتبين أن الغرض إيقاع المأمور به من غير تخصيص بحال ومكان ، ثم يرد نهى مطلق عن كون في مكان ، من غير تخصيص له بموجب الأمر الأول ، فيقع النهي مسترسلًا لا تعلق له بمقصود [الأمر ، ويبقى الأمر مسترسلًا لا تعلق له بمقصود] النهي ، فإذا انقطع ارتباط أحدهما بالآخر ، ووقع الفعل على حسب الأمر ، مخالفًا للنهي قيل فيه : إنه وقع مقصودًا للأمر المطلق ، منهياً عنه بالنهي المؤخر ، فلا يمتنع والحالة هذه اجتماع الحكمين ، وينزل هذا منزلة [تعدد] الأمر والناهي ، وهذا في غاية الوضوح . فإذا انساق ما ذكرناه ، انعطفنا على القول في الصلاة [في الدار المغصوبة] وقلنا : لم يثبت النهي عن الكون في الدار المغصوبة في وضع الشرع متعلقًا بمقصود الصلاة ؛ فاسترسل النهي منقطعًا عن أغراض الصلاة ، وبقيت الصلاة على حكمها . فإن صح نهى مقصود عن الصلاة في الدار المغصوبة فلا

تصح ، كما لا [تصح] صلاة المُحَدِّث لَمَّا صح نهيهِ عن الصلاة مع الحدث . فهذا تمام المقصود في المقدمة الموعودة .

٢٠٤ — ونحن الآن نرجع مآل الكلام إلى القول [في أن النهي هل يدل] على الفساد ؟

أما من صار من المعتزلة والفقهاء إلى أن صيغة النهي لا [تدل] على الفساد - فمتعلّقهم أجزاء الصلاة في الدار المغصوبة ، وفيما قدمناه الآن مقنع في درء هذا الكلام .

فنقول : ما صح النهي عنه مقصوداً في غرض [النهي] فهم لا يخلون فيه : إما أن يقولوا : النهي لا يقتضي التحريم ، أو يُسَلِّمُوا اقتضائه له . فإن رعموا أنه لا يقتضيه أثبتنا ذلك عليهم بما أثبتنا به اقتضاء صيغة الأمر الطلب الجازم . على أن النهي لو تقيّد بالتحريم ، فهو عند هؤلاء لا يتضمن الفساد ، ومنع الأجزاء ، فلا معنى لربط الأمر بالمنع ، والتسليم في ذلك . فإذا تبين أن المنهي عنه محرم في مقصود الأمر ، فيستحيل أن يكون موافقاً [للأمر] . والمعنى بالفساد ما يقع حادثاً عن موجب الامتثال ، على ما سنذكر حد الصحيح والفساد ؛ فإذا النهي الخاص المختص بغرض الأمر يتضمن فساد المنهي عنه ، واستمرار الأمر بعده .

والصلاة في الدار المغصوبة ، قد تقرر أمرها ، ووضح انفصال مسألتنا عنها ، وفي هذا بلاغ كامل .

مسألة :

٢٠٥ — مما يتعلق بالمناهي الرد على الكعبي في مصيره إلى أنه لا مباح في الشريعة . وبنى ذلك على أن كل فعل يشار إليه فهو في عينه تركٌ لمحظور ، وترك المحظور واجب ؛ فلا شيء على هذا إلا ويقع واجباً من جهة وقوعه تركاً لمحظور . وإن قيل : تارك الزنا بالقعود كتاركة بالقيام ؛ فليس يمتنع فرض واجب غير مُعَيَّن من أشياء وتعيينه إلى خيرة المخاطب .

وسبيل مكالمته يبنى على ما تنجز الفراغ منه الآن ، وقد مضى في الأوامر ؛ إذ تكلمنا في أن الأمر بالشيء ، لا يكون نهياً عن أضداد المأمور به بما يكشف المقصود في ذلك .

وحاصل القول في هذه المسالك رد الأمر إلى القصد . والغرض من النهي عن الزنا ألا يكون الزنا ، لا أن يكون ضدَّ من أضداده . فالمباحات مقصودةٌ متحاةٌ بصدد الإباحة ، وليست مقصودة بالإيجاب . وما عندنا أن الكعبيُّ ينكر ذلك . ونحن لا نُنكرُ أن المباحات تقع ذرائع إلى الانكفاف عن المحظورات .

والذي يوضح ما نحاول : أن الزنا محظور لنفسه وهو تركُّ للقتل فليكن محظوراً من حيث إنه رثاً واجبا من حيث إنه ترك للقتل . ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي ، فليس على بصيرة في وضع الشريعة ، ثم إنكار الإباحة هجوم عظيم على الإجماع ؛ فإن الكعبي ورهطه مسبوقون بإجماع الأمة على الإباحة ، ووجه ما ذكرناه آنفاً .

مسألة :

٢٠٦ — المكروه لا يدخل تحت الأمر المطلق عند المحققين وإن لم يكن مُحَرَّماً ، وسيأتي الكلام على معنى نهى الكراهية .

وذهب ذاهبون من الفقهاء [إلى] أنه داخل تحت الأمر . والدليل على ما ارتضاه المحققون : أن الأمر طلب واقتضاء ، والمكروه ليس مطلوباً ، ولا مقتضى ، فكيف يقع امتثالاً للاقتضاء ؟ مع تحقق المنع عنه ، فضلاً عن الاقتضاء ، والمباح لا يقع مأموراً به ؛ لأن من حقيقته التخيير فيه . فإذا لم يدخل المباح تحت الأمر ، فكيف يندرج تحت [قضيته] المزجور عنه ؟ .

وهذه المسألة مثلها الأئمة بالترتيب في الوضوء ، وقالوا : الأمر بالوضوء [عند القيام] جازمٌ ، محمول على الإيجاب والاقتضاء [البات] ، والوضوء المنكس عند من لا يرى الترتيب مستحقاً مكروه ؛ فلا يدخل تحت مقتضى الأمر ، فيبقى الأمر متوجهاً إلى وقوع امتثال مقتضى مطلوب .

هذا منتهى كلام الأصحاب في ذلك .

٢٠٧ — والذي أراه أن ما ذكره إن لم يصدر عن رأي مخمر فلا حاصل له ، وإن صدر هذا القول عن ذي بصيرة ، فهو تلبيس . ووجه الكشف فيه : أنا لا ننكر وقوع الشيء ، مُجْزِئاً مسقطاً فرض الامتثال المحتوم ، وإن كان وقوعه على حكم الكراهية ومن [تتبع] قواعد الشريعة ألفي من ذلك أمثلة تفوق الحصر ، فلا يمتنع إذا

اجتماع الإجزاء مع الحكم بالكراهية .

وإن ادعى من يرى الترتيب واجباً أنَّ المكروه ليس بامتنال ومُلبسه ليس ممتثلاً ،
فنتيجة كلامه أن الأمر الجازم باقٍ بَعْدَ الوضوء المنكس . وإذا كان كذلك فالترتيب بحكم
الخطاب والإيجاب مستحق .

فإذا استثمر اللبيبُ هذا الكلام كان مغزاه إثبات وجوب الشيء من حيث ثبت
على مذهب الخصم كراهيته . وهذا من فن العبث . وكيف يطمع المحصل في إفضاء
هذا الكلام إلى التحقيق ، مع اعترافه بأن المكروه لا يمتنع أن يقع امتثالاً .

فإذا بلغت المباحثة متنهاها ، فالوجه عندي في هذه المسألة ردها إلى مأخذ الكلام
في الصلاة في الدار المغصوبة : فليفرض الأمر مطلقاً عامّاً شاملاً للمنكس والمرتب .
وإن لم يظهر في الآية ما يشعر بالترتيب ، لم يحمل نهي الكراهية عند القائل به على
كراهة لا [تتعرض] لمقصود الأمر ، وإنما [تتلقى] من مأخذ آخر . وقد تقرر هذا الفن
مردداً في مسائل .

ثم الذي حمل من لا يشترط الترتيب على تسليم الكراهية ، وقوع الوضوء على
خلاف ما عرف وألف من عادة السلف الصالح ، رضي الله عنهم ، أو وقوعه على وجه
يخالف في صحته طوائف من حملة الشريعة ، من غير عذر ولا عسر في ارتياد الموافقة
مسألة :

٢٠٨ — من توسط أرضاً مغصوبة على علم ، فهو متعدُّ مأموراً بالخروج عن الأرض
المغصوبة . ثم الذي ذهب إليه أئمتنا أجمعون : أنه إذا استفتح الخروج واشتد في أقرب
المسالك ، وأخذ فيه على مبلغ الجهد - فليس هو مع التشمير واجتناب التقصير ملابساً
عدواناً ، بل هو منسلكٌ في سبيل الامتثال .

٢٠٩ — وقال أبو هاشم : هو إلى الانفصال عاص . وقد عظم النكر عليه ، من
جهة أن من فيه الكلام ليس يألو جهداً في الامتثال ، فإذا كانت حركاته امتثالاً استحال
أن تكون محتسبة عليه عدواناً .

وهذا المسلك ناءٍ عن طريق القول في الصلاة في الدار المغصوبة ؛ فإن العدوان
في تلك المسألة غير مختص بالصلاة وحكمها؛ فانفصل غرض الصلاة عن مقتضى النهي
عن الغضب، كما سبق مقررًا، والأمر بالخروج فيما نحن فيه مدفوعون إليه محاسن

للعُدوان على حكم المضادة، فكان الحكم للخارج بملازمة الامتثال في جهة ترك العدوان مناقضاً لاستصحاب حكم العدوان عليه، وهذا يُلزِمُ أبا هاشم جداً من حيث إنه جعل أكون الغاصب خارجة عن وقوعها طاعة في جهة الصلاة، ورأى تقرير ذلك مناقضاً، فكيف يحكم على الخارج بالامتثال مع استمرار حكم العدوان عليه ؟ .

٢١٠ - والذي هو الحق عندي أن القول في ذلك معروضٌ على مسألة من أحكام المظالم : وهو أن من غصب مالا وغاب به ، ثم ندم على ما تقدم ، وثاب واسترجع وآب ، وأتى بتوبته على شرطها ، فالذي ذهب إليه المحصلون أن سقوط ما يتعلق بحق الله تعالى يتنجز : إما مقطوعاً به على رأي ، وإما مظنوناً على رأي . وأما ما يتعلق بمظلمة الآدميين ، فالتوبة لا تبرئ منه ، ولست أعني به الغُرمَ ، وإنما أعني به الطَّلَبَةَ الحاقة في [القيامة] .

فأما المغارم ، فقد ثبتت من غير انتساب إلى المآثم ، كالذي يجب على الطفل بسبب ما جنى وأتلف .

والسبب في بقاء المظلمة مع حقيقة الندم ، وتصميم العزم على استفراغ كنه الوسع في محاولة الخروج عن حق الآدمي - أن الذي تورط فيما تندم عليه [الآن ، هو مضطر إلى الخروج كالمضطر إلى الميتة ؛ فيحل له ذلك كالميتة] ، ولا ينجيه الندم ما لم يخرج عما خاض فيه .

٢١١ - فلماذا وضح ذلك انعطفنا على غرض المسألة قائلين : من تخطى أرضاً مغصوبة نُظر ، فإن اعتمد ذلك متعدياً فهو مأمور بالخروج ، وليس خارجاً عن العدوان والمظلمة ؛ لأنه كائن في البقعة المغصوبة ، والمعصية مستمرة ، وإن كان في حركاته في صوب الخروج ممثلاً للأمر ، وهذا يلتفت إلى مسألة الصلاة في الدار المغصوبة ؛ فإنها تقع امتثالاً من وجه وعصيائاً واعتداءً من وجه ، فكَذلك الذهاب إلى صوب الخروج ممثّل من وجه عاصٍ لبقائه من وجه .

فإن قيل : إدامة حكم العصيان عليه يُتلقى من ارتكابه نهياً ، والإمكان معتبر في المنهيات اعتباره في المأمورات ، فكيف الوجه في إدامة معصيته فيما لا يدخل في وسعه الخلاص منه ؟ قلنا : [تسببه] إلى ما تورط فيه آخرّاً سبب معصيته ؛ فليس هو عندنا منهياً عن الكون في هذه الأرض مع بذله المجهود في الخروج منها ، ولكنه مرتبك في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه . وهذا تمام البيان في ذلك .

٢١٢ — ويظهر الغرض منه بمسألة ألقاها أبو هاشم حارت فيها عقول الفقهاء . وأنا أذكرها وأوضح ما فيها .

وهي : أن من توسط جمعاً من الجرحى ، وجثم على صدر واحد منهم ، وعلم أنه لو بقي على ما هو عليه لهلك مَنْ تحته ، ولو انتقل عنه لم يجد موقع قدم إلا بَدَنَ آخر ، وفي انتقاله إهلاك المتنقل إليه . فكيف حُكِمَ الله تعالى ، وما الوجه ؟ .

وهذه مسألة لم أتحصل من قول الفقهاء فيها على ثبوت . والوجه المقطوع به سقوط التكليف عن صاحب الواقعة ، مع استمرار حكم سخط الله تعالى وغضبه عليه . أما وجه سقوط التكليف فلأنه يستحيل تكليفه ما لا يطيقه ، ووجه استمرار حكم العصيان عليه تسببه إلى ما لا مخلص له منه .

ولو فرض إلقاء رجل رجلاً على صدر واحد ، كما سبق الفرض والتصوير ، بحيث لا ينسب الواقع إلى اختيار ذلك ، فلا تكليف عليه ولا عصيان .

ومما أخرجه على ذلك : أن من خالط أهله في نحر السحر قاصداً إيقاع ذلك الوقاع ، بحيث إذا طلع الفجر اقترن بمطلعه الانكفاف والنزع . وهذا القصد عسر التصور ، مع غموض مدرك أوائل الفجر . فإن تصور ، ثم نزع المواقع مع أول الفجر - فالذي أراه أنه يفسد صومه ؛ من جهة أنه تسبب إلى وضع المخالطة في مقارنة الفجر ، وإن كان منكفاً . وإن خالط أهله ظاناً أنه في مهل من بقية الليل ، ثم طلع الفجر ، فابتدر النزع ، فلا يفسد والحالة هذه صومه . فهذا منتهى الغرض من المسألة . والفقهاء لا يفصلون هذا التفصيل ، ويحكمون بأن النازع لا يفطر ، وإن قصد وتعمد . كما فرضناه من جهة أنه نازع مع أول الفجر تاركاً للعمل . وهذا ليس بالمرضى .

مسألة :

٢١٣ — السجود بين يدي الصنم مع قصد التقرب به إليه محرم ، منهى عنه على مذهب علماء الشريعة . ونقل عن أبي هاشم أنه لا يرى تحريم السجود ، ويقول : إنما المحرم القصد . وهذا لم أطلع عليه من مصنفات الرجل ، مع طول بحثي عنها . فالذي ذكره مع نقل مذهبه : أن السجود لا يختلف صفتُهُ ، وإنما المحذور المحرم القصد . وهذا يوجب أن لا يقع السجود طاعة ، من جهة تصور وقوعه مقصوداً على وجه التقرب إلى الصنم . ومساق ذلك يُخرج الأفعال الظاهرة قاطبة عن كونها قُرْباً . وهذا خروج عن دين الأمة ، ثم لا يمتنع أن يكون الفعل مأموراً به مع قصدٍ منهياً عنه مع نقيضه .

مسألة :

٢١٤ — إذا اتصلت صيغة (لا) في النفي بجنس من الأجناس ، فقد اضطرب فيها رأي أصحاب الأصول . مثل قوله عليه السلام ^(١) : « لا صيام لمن لم يُمَيِّت الصيام من الليل » . ومذهبههم يحصرها فنان من الكلام :

أحدهما : أن اللفظة مجملة . والثاني : أنها ليست بمجملة . فاما الصائرون إلى دعوى الإجمال فقد اختلفوا في جهة الإجمال ؛ فصار صائرون إلى أنها مجملة من جهة أن اللفظة بظاهرها متضمنة انتفاء الجنس وقوعاً ووجوداً ، وليس الأمر كذلك ؛ فافتضى هذا وقفاً ، وإلحاقاً للفظ بالمجملات . وهذا باطل من وجهين : أحدهما أنا على قطع نعلم أن رسول الله عليه السلام إذا تعرض لأحكام الشرائع لم يرم إلا بيان الحكم وتأسيس الشرع ، وتبيين جهات التعبد ، وهذا مقطوع به ، ومن ظن غير ذلك فإنما يغالط نفسه ، فهذا وجه ، والوجه الثاني : أن الصوم لفظ شرعي [عام] في عرف الشرع . والذي نفاه الشارع ﷺ الصوم الشرعي لا الإمساك الحسي . وينقدح أيضاً في الرد على هؤلاء : أنا إذا تحققنا وقوع الجنس الذي ذكروه ، فقد اضطربنا إلى أن الرسول ﷺ لم يرده ، فإن خبره [لا] يقع على خلاف مخبره ، فيتبين إذاً والحالة هذه استبانة خروج [ذلك] اللفظ عن مسالك الاحتمال ، ورد معنى اللفظ إلى الحكم .

فإن قال قائل : هذا مُشْكِل في صدق الرواة ، قلنا : المسألة في اللفظ جارية ، كقوله سبحانه وتعالى : ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ ^(٢) وغيره .

وذهب نازلون عن هذه المرتبة إلى صرف دعوى الإجمال إلى تردد اللفظ بين نفي الجوار ونفي الكمال . وهذا اختيار القاضي أبي بكر ^(٣) رضي الله عنه ، وهو مردود عندي ؛ فإن اللفظ ظاهر في نفي الجوار ، خفي جداً في نفي الكمال ؛ فإن الذي ليس بكامل صوم ، والرسول عليه السلام تعرض لنفي الصوم .

٢١٥ — فمذهبنا المختار : أن اللفظ ظاهر في نفي الجوار ، مجاز في نفي الكمال على ما سنوضح مراتب التأويلات ، ومناصبها في كتاب التأويلات إن شاء الله .

(١) رواه أبو داود (٢٤٥٤) ، والنسائي : في الصوم : ب (٦٨) ، والدارمي في الصوم : ب (١٠) .

(٢) آية (٢٥٦) سورة البقرة .

(٣) سبقت ترجمته .

٢١٦ — وذهب جمهور الفقهاء إلى أن اللفظة عامة تتناول نفي [الوجود] ونفي الحكم ، ثم تبين أن الوجود غير مراد ؛ فكان ذلك تخصيصاً بمسلك الحس وقضية العقل . وهذا وإن هذي به الفقهاء ركيك ؛ فإن اللفظ إنما يعم مسميين يتصور اجتماعهما . وإذا فرض نفي الوجود فكيف يفهم معه نفي بقاء الحكم ؟

وذهب ذاهبون من الفقهاء إلى أن الوجود غير معني بالنفي ، ولكن اللفظ عام في نفي الجواز والكمال ، وهذا يسقط بالمنهاج المقدم ؛ فإن الجواز إذا انتفى لم يعقل معه نفي كمال ومن ضرورة نفي الكمال ثبوت الجواز . فقد بطلت دعوى الإجمال في اللفظة ودعوى العموم .

واستبان ظهور اللفظ في نفي الجواز ، وكونه مؤولاً في نفي الكمال .

فصل : في معنى الأحكام الشرعية

٢١٧ — قد اشتمل ما جرى من الأوامر والنواهي على ذكر الوجوب والحظر، والندب، والكراهية ، والإباحة . ونحن نذكر الآن حقيقة كل حكم من هذه الأحكام في مقتضى الشرع .

فأما الواجب فقد قال قائلون : الواجب الشرعي هو الذي يستحق المكلف العقاب على تركه ، وهذا بعيد عن مذهب أهل الحق في الثواب والعقاب ؛ فإننا لا نرى على الله تعالى استحقاقاً ، والرب تعالى يعذب من يشاء ، ويُعَمِّم من يشاء . وإن صدر هذا الرسم من المعتزلة ، فهو يلائم أصلهم ولكنه منقوض عليهم بالصغائر مع اجتناب الكبائر ، فإن من معتقدهم أنها تقع من فاعلها مكفرة ، وإن كانت محرمة ، ويفرض من قبيل المأمورات ما هو كالصغائر من فن المحظورات ، ثم لا يستحق تارك تلك المأمورات عقاباً مع المحافظة على جلة المأمورات . وإن كانت واجباً ، فقد ظهر بطلان هذا الحد .

وقال قائلون : الواجب ما توعده الله تعالى على تركه بالعقاب . وهذا القائل ظن أنه لما ترك لفظ الاستحقاق فقد أتى بالحد المرضي ، وليس الأمر كذلك ؛ فكم من تارك واجباً لا يعاقبه الله . ولو كان معيناً بالوعيد لحل به العقاب ؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان [عين ذلك] الوعيد خلفاً تعالى الله سبحانه [عن ذلك] .

وقال قائلون : الواجب ما يخاف المكلف العقاب على تركه . وهذا ساقط أيضاً منتقض بما يحسبه المرء واجباً ؛ فإنه يخاف العقاب على تركه ، وقد لا يكون كذلك .

٢١٨ — والمرضي في معنى الواجب : أنه الفعل المقتضى من الشارع الذي يلام تاركه شرعاً ، وإنما ذكرنا المقتضى من الشارع فإنه معنى الإيجاب ، ثم قيدناه باللوم ؛ لينفصل عن المندوب إليه ، ولا مراءً في توجه اللوم ناجزاً .

فإن قيل : من ترك شيئاً لم يعلمه واجباً لا يلام ، وإن كان واجباً في علم الله تعالى . قلنا : هذا مغالطة ، فلا تكليف على الغافل الناسي عندنا ، ولا وجوب على من لا يعلم الوجوب ، فهذا ما أردناه في معنى الواجب .

٢١٩ — فأما معنى الندب ، فالمندوب إليه هو : الفعل المقتضى شرعاً من غير لوم على تركه .

مسألة :

٢٢٠ — اضطرب ^(١) الأصوليون في معنى المكروه ، وسبب اضطرابهم [أنه] يستتب لهم أن يجعلوا نهى الكراهية في اقتضاء الانكفاف عن المنهي عنه بمثابة أمر الندب في اقتضاء الإقدام ؛ وذلك أنهم قالوا : استيعاب معظم الأزمان على حسب الإمكان بالنوافل مستحب غير محتوم ، وليس ترك ذلك مكروهاً . ولو كان ما ندبنا إلى الانكفاف عنه مكروهاً للزم أن يقال : ترك استيعاب وقت الإمكان [بالنوافل] مكروه ، فإذا لم [نُقل] ذلك ، وعسر ضبط نهى الكراهية بما ضبط أمر الندب [به] - فلذلك اضطرب العلماء بعد اليأس عن هذا المآخذ في معنى المكروه . فذهب بعضهم إلى أن المكروه ما اختلف في حظره . وهذا مزيف ؛ فإن الكراهية ثبتت وفائداً في بعض القضايا مع انعقاد الإجماع على نفي الحظر .

وقال شيخني أبو القاسم ^(٢) الإسكافي ^(٣) : المكروه ما يخاف العقاب على فعله .

(١) اضطرب : اختلف

(٢) أبو القاسم الإسكافي هو : عبد الجبار بن علي بن محمد بن الإسفرائيني ، تلميذ أبي إسحاق الإسفرائيني صنف في أصول الدين ، وأصول الفقه والجدل . قال عبد الغافر في : « الذيل » : كان شيخاً جليلاً من رءوس الفقهاء والمتكلمين . مات سنة (٤٥٢) له ترجمة في : طبقات الشافعية ١/ ٧٧/ ٥٥ .
(٣) الإسكافي : بالسين المهملة والكاف ، بلدة من نواحي النهروان . « طبقات الشافعية ١/ ٥٥ .

وهذه عشرة ظاهرة ؛ فإن حاصل ما ذكره يثول إلى أن المكروه ما خيف حظره ، وهذا بعينه هو الذي ذكرناه قبل هذا ، ورددنا عليه .

٢٢١ — والحق المقطوع به عندي : أن نهى الكراهية في معنى أمر الندب فهو بالإضافة إلى الحظر ، كالندب بالإضافة إلى الإيجاب ، ولا يجوز أن يتخيل مرتبة القطع بانتفاء الحظر لاقتضاء الانكفاف إلا هذا ، والمستريب [في] هذا مضرب عن مدرك الحق .

٢٢٢ — فأما ما ذكرته في صدر المسألة ، وقدرته منشأ اضطراب المذاهب - فسيبل الكشف عنه : أنه لم يرد نهى مقصود عن ترك النوافل المستغرقة لأوقات الإمكان ، ولكن الانكفاف عن التروك في حكم الذريعة إلى الإقدام على النوافل . وقد ذكرت في سر ما اخترته أن الأمر بالشيء لا يقتضي نهياً عن الضد مقصوداً للأمر ، فنهى الكراهية إذا ما يرد مقصوداً .

ثم المنهيات على حكم الكراهية على درجات ، كما أن المندوبات على رتب متفاوتات ، فليتأمل الناظر هذا التنبيه ، ولينظر كيف اختبعت المذاهب على العلماء لذهولهم عن قاعدة القصد ، وهي سرّ الأوامر والنواهي .

ثم الكراهية في أصل اللسان ضد الإرادة ، وليس المراد بها ذلك في هذا الفن ، بل هي لفظة مصطلح عليها عند الأصوليين ، فالمراد بها المنهي عنه قولاً مراداً كان للرب تعالى أو مكروهاً .

٢٢٣ — فأما المحذور : فهو ما زجر الشارع عنه ولا م على الإقدام عليه .

والمكروه : ما زجر عنه ولم يَلْمَ على الإقدام عليه .

٢٢٤ — وأما المباح ، فهو ما خير الشارع فيه بين الفعل والترك من غير اقتضاء ولا

زجر .

فصل : يجمع محامل الصيغ التي يقال فيها صيغ الأمر

٢٢٥ — أما المطلق منها ، فقد سبق الكلام في محمله ، وإنما تعدد المحامل بالقيود ، ونحن نذكر منها جملاً تشارف الاستيعاب إن شاء الله عز وجل .

فقد ترد الصيغة بمعنى الندب كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾^(١).
وترد بمعنى الإرشاد [إلى] الأحوط كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^(٢).
وهذا وإن كان ندبًا، فالمقصود منه التنبيه على الأحوط، وترد بمعنى الدعاء كقوله تعالى:
﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾^(٣) والدعاء استدعاؤك ما تحاول من هو فوقك . وترد بمعنى
التهديد كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(٤). وترد بمعنى التعجيز كقوله تعالى:
﴿كُونُوا قَرَدَةً خَاسِثِينَ﴾^(٥). وترد إنذارًا كقوله تعالى: ﴿قُلْ تَتَّقُوا اللَّهَ فَإِنْ مُصِيرُكُمْ إِلَى
النَّارِ﴾^(٦). وترد بمعنى الإكرام كقوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمَنِينَ﴾^(٧). وترد
بمعنى الإهانة كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(٨). وإنما حمل هذا على
الإهانة [وما قبله على الإكرام لأن الآخرة ليست دار طلب . وترد بمعنى الإنعام كقوله
تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾^(٩)، وهذا وإن كان فيه معنى الإباحة، فإن
الظاهر منه تذكير النعمة. وترد بمعنى التسوية كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا
سَوَاءٌ عَلَيْنَا﴾^(١٠). وترد بمعنى الإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُلِلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١١).
وترد بمعنى التأديب والتمرين على حسن الأدب كقوله عليه السلام لعبد الله بن عباس
وكان صغيرًا: « كُلْ مَا يَلِيكَ »^(١٢). وقد ترد بمعنى التمني ومنه قول القائل^(١٣):

« أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِ »

وترد بمعنى التعجيز كقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾^(١٤) وقوله تعالى:
﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾^(١٥). وترد بمعنى التحكيم والتفويض كقوله تعالى:
﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾^(١٦).

ثم صيغ الأمر من جميع ما ذكرناه ما يقتضي الإيجاب، وفيما يقتضي الندب
خلاف كما تقدم. والوجه الباقية ليست من معاني الأمر.

(١) آية (٣٣) سورة النور . (٢) آية (٢) سورة الطلاق . (٣) آية (١٤٧) سورة آل عمران .
(٤) آية (٤٠) سورة فصلت . (٥) آية (٦٥) سورة البقرة . (٦) آية (٣٠) سورة إبراهيم .
(٧) آية (٤٦) سورة الحجر . (٨) آية (٤٩) سورة الدخان . (٩) آية (٨١) سورة طه .
(١٠) آية (١٦) سورة الطور . (١١) آية (٢) سورة المائدة .
(١٢) البخاري ٨٨/٧، ومسلم في: الأشربة ١٠٨، وابن ماجه (٣٢٦٧)، وأحمد ٢٦/٤، وابن أبي شيبة
١٠٤/٨، والبيهقي ٢٧٧/٧ .
(١٣) هو امرؤ القيس . (١٤) آية (٢٣) سورة البقرة . (١٥) آية (٥٠) سورة الإسراء .
(١٦) آية (٧٢) سورة طه .

٢٢٦ — وأما صيغة النهي إذا تقيدت ، فإنها ترد على وجوه على مناقضة الأمر لا يعسر على الباحث طلبها ، ومُطْلَقُهَا للحظر ، والمقيّدُ منها يرد على وجوه :

منها التنزيه ، ومنها الوعيد ، ومنها الدعاء كقوله تعالى : ﴿ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ﴾ ^(١) ، ومنها الإرشاد كقوله تعالى : ﴿ لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ﴾ ^(٢) ، ومنها بيان العاقبة كقوله تعالى : ﴿ ولا تحسبن الذي قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء ﴾ ^(٣) . وترد بمعنى التحقير والتقليل كقوله تعالى : ﴿ ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم ﴾ ^(٤) . وترد بمعنى إثبات اليأس كقوله تعالى : ﴿ لا تعتذروا اليوم ﴾ ^(٥) .

(١) آية (٨) سورة آل عمران . (٢) آية (١٠١) سورة المائدة .

(٣) آية (١٦٩) سورة آل عمران (٤) آية (٨٨) سورة الحجر .

(٥) آية (٧) سورة التحريم .

باب : العموم والخصوص

٢٢٧ — قال المحققون من أئمتنا : العام والخاص قولان قائمان بالنفس كالأمر والنهي ، والعبارات [تراجع عنهما] . وأثبتوا ذلك في صدر هذا الكتاب إثباتهم الأمر المقتضى النفس في مفتتح كتاب الأوامر . ثم ردّوا اهتمامهم إلى القول في صيغة العموم . وهذا الذي صدّروا الكتاب به ليس بالهين عندي ؛ فلما وجدنا اقتضاءً نفسياً وطلباً مختلجاً في الضمير لا يناقض كراهية وجود المقتضى على ما سبق ذلك متضحاً ، فسمينا الطلب النفسي أمراً ، وأوضحنا من طريق اللسان تسمية العرب إياه كلاماً ، فأما العموم والخصوص فما أراهما كذلك في الوضوح .

ويظهر أن يقال : [عموم] النفس علوم بمعلومات على جهات في الإرادة والكراهية أو غيرهما . فأقصى ما يذكره في هذا أن كل ما يشبّه العلم به ففي النفس حديث عنه منفصل عن العلم ، وهو الذي يسمى الفكر ، والعلم محيط بمعنى الجميع ، وفي النفس فكرته وحديث عنه . فليعلم طالب هذا الشأن أن معظم ما يحسبه من لم يعظم حظه في الحقائق علماً فهو فكر ، وهو المعنى بكلام النفس .

ومن دقيق ما يتعلق بمدارك العقول أن فكر النفس [متعلقة بالمعلومات] والمعتقدات ، ولا [تتعلق] النفس بالعلم الحق . وهذا الآن يتعلق بالقول في النطق النفسي ، ولا مطمع في مفاتيحه فضلاً عن استقصائه .

ومهما ظن ذو الفكر أنه ناطق بالعلم ، فهو [متخيل] العلم معلوماً منظوقاً به وهذا هو الذي اختلج في عقول المتكلمين ، وطيش أحلامهم ، حتى اضطربوا في أن العلم بالشيء هل هو علم بأنه علم به . وهذا الذي اختبطوا فيه اضطراب منهم في فكر النفس لا في العلم نفسه .

ونحن في الأحايين نرمز إلى تلويحات في هذا المجموع [لتشوف] عند نجاهه إلى العلوم الإلهية ونستحث على طلبها .

مسألة :

٢٢٨ — ونعود الآن إلى المقصود اللائق بما نحن فيه ، ونقول : اختلف الأصوليون في صيغة العموم اختلافهم في صيغة الأمر والنهي . [فنقل] مصنفو المقالات عن الشيخ

أبي الحسن والواقفية أنهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية ، وهذا النقل على هذا الإطلاق رلل ؛ فإن أحداً لا ينكر إمكان التعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ مشعرة به ، كقول القائل : رأيت القوم واحداً واحداً ، لم يفتني منهم أحد ، وإنما كرر هذا اللفظ قطعاً لو هم من يحسبه خصوصاً إلى غير ذلك ، وإنما أنكر الواقفية لفظة [واحدة] مشعرة بلفظ الجمع . ووافق الملقب بالبرغوث من متكلمي المعتزلة ، وابن الراوندي الواقفية فيما نقل عنهم .

وذهبت طائفة يعرفون بأصحاب الخصوص إلى أن الصيغ الموضوعية للجمع نصوص في أقل الجمع ، مجملات فيما عداها إذا لم يثبت قرينة تقتضي تعديتها إلى أعلى الرتب .

[وأما الفقهاء فقد قال جماهيرهم : الصيغ الموضوعية للجميع نصوص في الأقل] وظواهر فيما راد عليه ، لا يزال اقتضاؤها في الأقل بمسالك التأويل ، وهي فيما عدا الأقل ظاهرة مؤولة .

٢٢٩ — والذي صح عندي من مذهب الشافعي - رضي الله عنه - : أن الصيغة العامة لو صح تجرُّدها عن القرائن لكانت نصاً في الاستغراق ، وإنما التردد فيما عدا الأقل من جهة عدم القطع بانتفاء القرائن المخصصة .

٢٣٠ — وما رل فيه الناقلون أنهم نقلوا عن أبي الحسن ومتبعيه : أن الصيغة وإن تقيدت بالقرائن فإنها لا تشعر بالجمع ، بل تبقى على التردد . وهذا وإن صح النقل فيه فهو مخصوص عندي بالتوابع المؤكدة لمعنى الجمع ، كقول القائل : رأيت القوم أجمعين أكتعين أبصعين . فأما ألفاظ صريحة تفرض مقيدة فلا يظن بذي عقل أن يتوقف فيها .

ثم نقل عن أبي الحسن مذهباً حسب ما مضى في صيغة الأمر : أحدهما : الحكم بكون اللفظ مشتركاً بين الواحد اقتصاراً عليه ، وبين أقل الجمع وما فوقه . ونقل عنه أنه كان يقول : لا أحكم بالاشتراك ، ولا أدري للصيغ مجملاً ولا مفصلاً ولا مشتركاً .

ومسالك حجاج الواقفية في هذه المسألة وطرق الجواب عنها كما تقدم في مسألة الأوامر فلا معنى لإعادتها .

٢٣١ — والذي نحن نذكره الآن مسلك الحق ، وما هو المرتضى عندي ، فأقول

والله المستعان : الالفاظ التي يُتوقع اقتضاء العموم فيها منقسمة : فمن أعلاها وأرفعها الاسماء التي تقع أدوات في الشرط ، وهي تنقسم إلى : ظرف زمان ، [وإلى] ظرف مكان ، واسم مبهم يختص بمن يعقل ، كقولك : من أتاني أكرمه . واسم مبهم يختص [بما لا] يعقل في رأي ، ولا يختص بمن يعقل في رأي ، كوقوع ما شرطاً وكل اسم وقع شرطاً عم مقتضاه . فإذا قلت : من أتاني ، اقتضى كل آت من العقلاء ، وإذا قلت : متى ما جئتني ، اقتضى كل زمان ، وإذا قلت : حيثما رأيتني ، اقتضى كل مكان ، وما يقع منكراً منفياً ، فهو كذلك يتعين [أيضاً] القطع بوضع العرب إياه للعموم كقولهم : لم أر رجلاً .

صيغ الجموع :

٢٣٢ — وأما صيغ الجموع ، فلو قسمناها على مراسم صناعة النحو لأطلقنا أنفسنا ، ولكننا نذكر مراسم على قدر ميسر الحاجة إليها : [فالجمع] ينقسم إلى جمع سلامة وإلى جمع تكسير .

فأما جمع السلامة فهو الذي يسلم فيه بناء الواحد . وهو ينقسم إلى جمع الذكور [وإلى] جمع الإناث . فأما جمع الذكور فزيادة واو قبلها ضمة ونون بعدها ، في محل الرفع ، وبزيادة ياء قبلها كسرة ونون [بعدها] في محل النصب والجر .

وأما الإناث فالاسم المؤنث ينقسم إلى اسم ليس فيه آخره علم للتأنيث ، وإلى اسم فيه آخره علم للتأنيث ، فأما ما ليس فيه علم للتأنيث ، فجمع السلامة فيه زيادة ألف وتاء في الوصل والوقف ، بضمها في محل الرفع ، وبكسرها في محل الجر والنصب . تقول : جاءني الهندات ، ورأيت الهندات ومررت بالهندات . وأما ما في آخره علم للتأنيث فينقسم إلى ما يكون هاء في الوقف وتاء في الوصل ، وإلى ما يكون ألفاً . فأما ما يكون هاء [فإذا] حاولت الجمع فيه ، حذفت الهاء من الواحدة وزدت ألفاً وتاءً كما تقدم . فتقول في مسلمة : مسلمات .

وأما ما يكون علامة التأنيث فيه ألفاً ، فينقسم إلى ألف معدودة ، وإلى ألف مقصورة ، فأما إذا كانت الألف معدودة كقولك في صحراء وخنفساء ، فتقلب الهمزة واواً ، وتزيد ألفاً وتاءً إذا لم يكن [المذكر منه] أفعل ، كقولك : صحراوات وخنفساوات . [تقلب الهمزة واواً] .

فأما إذا كان المذكر فيه أفعل ، فالعرب لا تنطق بجمع السلامة فيه بل تقول في

الحمراء: حمُر. ومن مشكل الحديث قوله ﷺ^(١): « ليس في الخضراوات زكاة ». والرسول عليه السلام لم يرد جمع الخضراء الذي ذكرها أخضر ، وإنما أجراها لقباً على نوع من الإثاء والدُّخْل .

وأما ما ألفه مقصورة كالحبلى والسكرى فجمع السلامة على الطرد فيها بانقلاب الألف ياء ، وزيادة الألف والتاء بعدها ؛ فتقول في حبلى : حبليات وسكريات ، وغضبيات . فهذه تراجم جمع السلامة .

٢٣٣ — فأما جمع التكسير فهو الذي ينكسر فيه بناء الواحد . ثم قد يكون ذلك بزيادة حرف ، كثوب وثياب ، وكلب وكلاب . وقد يكون بنقصان حرف كـ رغيف ورغف ، وقد يكون بتبديل حركة في صدر الكلمة كأسد وأُسْد .

ثم حظ الأصول منها أن الجمع بنفسه ينقسم انقساماً آخر ، [فمنه] ما هو جمع القلة ، وهو في وضع اللسان [لما] دون العشرة ، وله أبنية تحتوي عليها كتب أئمة النحو ، كالأفْعَلُ والأفعال ، والأفْعلة والفَعلة ، مثل : الأكلب والأجمال والأغطية والصبية . ومنها ما هو جمع الكثرة كالفُعول والفِعال ونحوها .

وإنما نبهنا على هذا المقدار ليتبين للناظر خلو معظم الخائضين في هذا الفن عن التحصيل ؛ إذ أطلقوا القول في الصيغة ، ولم يفصلوها إلى الجمع وغيره ، ثم لم يفصلوا الجمع إلى جمع القلة وإلى جمع الكثرة .

٢٣٤ — ونحن نقول : أما ما ذكرناه قبل تقاسيم الجموع من الشروط والتنكير في النفي ، فلا شك أنه لاقتضاء العموم ، ودليلنا عليه كدليلنا على تسمية العرب [جارحة] مخصوصة رأساً .

وأما الجموع فجمع القلة لم يوضع للاستغراق قطعاً ، وإجماع أهل اللسان على ذلك كاف مغن عن تكلف إيضاح . واللغة نقلٌ ، فليت شعري بم تتعلق إذا عدمناه ؟ وأما جمع الكثرة ، فهو في وضع اللسان للاستغراق ؛ فإن العرب استعملته قطعاً مسترسلة على آحاد الجنس ووضعت لها . ثم إن اتصل بها استثناء بقي مقتضى اللفظ على ما عدا المستثنى . وإن كان مطلقاً فمقتضاه الاستغراق ؛ فإن تقيد بقرينة حالية نزل على حسبها .

(١) الدار قطني ٦٥/٢ ، ٩٦ ، والكتز (١٨٥٢) ، والترمذي بنحوه في : الزكاة : ب (١٣) : حديث

(٦٣٨) ، وقال : إسناد هذا الحديث ليس بصحيح ، وليس يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء .

ونحن من هذا المنتهى [نفرع] ذروة في التحقيق لم [يبلغ] حضيتها ،
ونفترع معنى [بكراً] هو على التحقيق منشأ اختباط الناس في عماياتهم ، والله
ولي التوفيق .

٢٣٥ - فأقول : اللفاظ تنقسم في منهاج غرضي أربعة أقسام ، يقع اثنان منها
في طرفين : في النفي والإثبات ، ويتوسطها اثنان . فأما الواقع طرفاً في ثبوت الاقتضاء
المتناهي في الوضوح ، فهو الذي يسمى نصّاً على ما سيأتي .

فصل معقود في : معنى النص والظاهر والمجمل

٢٣٦ - وضبط هذا القسم في غرضنا : أن اللفظ إذا كان في اقتضاء معناه من
عموم أو خصوص أو ما عداهما بحيث لا يفترض انصرافه عن مقتضاه بقرائن حالية ،
وفرض سؤال ، وتقدير مراجعة واستفصال ، في محاولة تخصيص أو تعميم - فهو
الذي نعنيه ، ولا يتطرق إلى هذا القسم إلا إمكان انطلاق اللسان بكلم في غفوة أو
غفلة وهو الذي يسمى الهذيان ، أو إجراء كلمة ناصة في الوضع في معرض حكاية ،
أو محاولة تقويم اللسان على نضد حروفها .

فإذا فرض انتفاء تخيل الهذيان به ، والتفاف اللسان ، وقصد الحكاية ومحاولة
تقويم نظم الحروف ، وتحقق قصد مطلق اللفظ إلى استعماله في معناه الموضوع له - فلا
يتصور وراء ذلك انحراف اللفظ وانصرافه عن معناه الذي وضع له وهذا كذكر عدد في
اللفظ معدود ، فإنه ناص في المسميات المعدودة لا محيد عنها بتخيل قرينة . وكذلك ما
لا يتطرق إليه تأويل .

فهذا طرف . والمقصود منه رمز إلى المرتبة العليا في النص لا استيعاب الأقسام .

٢٣٧ - والطرف الأخير هو المصدر ، فإنه غير مختص بواحد من الأحداث وليس
موضوعاً أيضاً للعموم واستغراق الجنس .

وقد قال بعض من حوّم على التحقيق ولم يرد مشرعه : إن المصدر صالح
للجمع ، وليس موضوعاً للإشعار به ، وهو في حكم اللفظ المشترك بين مسميات فإنه
صالح لأحاديها على البذل وليس موضوعاً لجميعها كالجموع والصيغ العامة . وكذلك
المصدر صالح للواحد وللجمع غير موضوع لقصد الاحتواء على آحاد الجنس . وهذا

زلل وذهول عن مدرك الحق ومسلك العربية .

والقول البين فيه أن المصدر لا يصلح للجمع ، ولا يتهيأ للإشعار به ، فلو قصد به [مطلقه] جمعا لم يكن كالذي يقصد [بإطلاق المعين] بعض ما يسمى به . فإن المصدر على رأي الكوفيين مرتب على الفعل فرع له ، [وهو أصل الفعل على رأي البصريين . والفعل يتفرع عنه ، وقد يستحيل تخيل الجمع في الفعل] فالمصدر في هذا المعنى حال محل الفعل ، وإن كان اسماً ، ولم يوضع المصدر إلا لتأكيد الفعل . فإما أن يكون للإشعار بواحد أو بجمع أو بالتهيؤ للصالح لهما فلا ، فإنه ناء عن هذا الغرض ، ولو فرض اقتران قرينة بذكر المصدر مشعرة بالجمع فلا يصير المصدر مقتضيا جمعا لمكان القرينة ، بل القرينة قد يفهم منها قصد الجمع . وهو كما إذا اقترنت بالفعل .

فحاصل القول في ذلك : أنه لا مناسبة بين المصدر وبين الجمع لا من جهة الوضع له ، ولا من جهة التهيؤ والصالح . فإن حاول المتكلم التعرض للعدد رد المصدر عن حكم إطلاقه ، وزاد هاء ، فوحد وثنى وجمع ، فقال : ضربته ضربة وضربتين وضربات .

فإن قيل : أليس يحسن أن يقال : ضربته ضرباً كثيراً ، فلو لم يكن مشعرا بالعدد لما جاز وصفه بالكثرة ، وعن هذا صار بعض أهل العربية إلى أن المصدر صالح للجمع وإن لم يكن مشعراً به كما حكى [قبل هذا] عن بعض الأصوليين .

قال سيبويه : قول القائل : كثيراً ، صفة ، والموصوف لا يشعر بالصفة ، ولو أشعر بها لاستغنى بنفسه عنها ، ولجرت الصفة مجرئ التأكيد للموصوف إذا قال القائل : رأيت زيداً نفسه ، وليس الأمر كذلك فقول القائل : ضربت زيداً ضرباً كثيراً ، كقوله : ضربت زيداً ضرباً شديداً ، والسرف في ذلك أن المصدر صالح لأن يوصف بالكثرة كما أن الرجل صالح لأن يوصف بجهات ، وليس اسم الرجل موضوعاً لها ، ولا مشعراً بشيء منها ، فلينظر طالب هذا الشأن في ذلك ، وليتبين الفرق بين صلاح اللفظ للشيء وضعاً ، وبين صلاحه للوصف به فهذا بيان الطرفين .

٢٣٨ — فأما القسمان المتوسطان فعلى مرتبتين ، نحن [واصفوهما] :

أحد القسمين : ما وضع في اللسان للعموم ، فلو لم تثبت قرينة وتبين انتفاءها

لقطعنا باقتضاء اللفظ للعموم نصاً . ومن هذا القسم الاسم الواقع شرطاً ، وهو منقطع عن النص المرتبة الأولى ، من جهة أن النص لا يغير مقتضاه قرينة ما تقدم ، وإذا اقترن بالشرط ما يقتضي تخصيصاً حُمِلَ على المخصوص ، ولم يُعد خلقاً ولا كلاماً مشجعاً ، وبيان ذلك بالمثال : أن الرجل إذا أجرى ذكر أقوام تعدودين ، فقال صاحب المجلس : من أتاني أعطيته ديناراً ، أمكن أن يحمل على الذين جرى ذكرهم .

٢٣٩ - وأما القسم الثاني من القسمين المتوسطين : فهو الجمع الذي ليس جمع قلة ، فهو فيما يزيد على أقل الجمع إن انتفت القرائن المخصصة ظاهر ، ليس بنص فلا يبعد أن مطلق الجمع أراد خصوصاً ، ولا ننكر ذلك في نظكم الكلام بخلاف أدوات الشرط ، وهذا ينحط عن القسم الثاني . ومن أحاط بهذه الأقسام اتخذها مرجعه في كل مشكل ، وأقامها ذريعة في صدر باب التأويلات ، كما سيأتي - إن شاء الله - .

وبنجر الأقسام يتبين اختيارنا في القول ي العموم ، والخصوص ، وما يقع نصاً منهما ، وظاهراً ، ونحن بعد ذلك نرسم المسائل في التفاصيل ، ونذكر ي كل مسألة ما يليق بها ، والله الموفق للصواب .

مسألة :

٢٤٠ - ذكر سيبويه ^(١) وغيره من أئمة النحو أن جمع السلامة من أبنية جمع القلة ، وهذا مشكل جداً ؛ فإن مصادمة الأئمة في الصناعة ، والخروج عن رأيهم لا سبيل إليه والرجوع في قضايا العربية إليهم ، والاستشهاد في مشكلات الكتاب والسنة بأقوالهم . والأصوليون القائلون بالعموم مطبقون على حمل جمع السلامة إذا تجرد عن القرائن المخصصة على الاستغراق ، وصانرون إلى تنزيله منزلة جمع الكثرة من أبنية التكسير ، فاهم مقصود المسألة محاولة الجمع بين مسالك الأئمة .

٢٤١ - والذي استقر عليه نظري في ذلك ما أنا مبديه الآن قائلاً : كل اسم علم معرفة إذا ثنى فقد خرج عن كونه معرفة ، وكذلك إذا جمع . فإذا قلت : زيد [وأنت] تريد اسم العلم فقد عرفت . فإذا قلت : زيدان ، فقد نكّرت ، باتفاق أئمة العربية . وكذلك إذا قلت : زيدون .

والسبب فيه أن الاسم المفرد العلم إنما يكون معرفة من حيث يعتقد أن المسمى

منفرد في قصد المسمي ، حتى كأنه لا يرى حالة إطلاق الاسم العلم مشاركة فيه لغير المسمي . [فليس قول] القائل : أقبل زيد ، على تقدير : أقبل زيد ، من الزيود ، إذ لو كان كذلك لكان بمثابة قول القائل : جاء رجل ، فالعلم موضوع بين المخاطب والمخاطب على اعتقادهما اتحاد المسمي به ، فإذا ثبتت أو جمعت ، فقد ناقضت ما منه تلقى التعريف من اعتقاد الاتحاد ، وقد [بَنِيَتْ] الكلام على تعدد المسمي بزيد . فإذا لاح ذلك تبين أنه لا يتعرف المثني والمجموع إلا بالالف واللام ، وهما يعرفان كل نكرة فنعود بعد ذلك إلى مآل الكلام في المسألة .

٢٤٢ — ونقول : ما نراه أن كل جمع نكرة ، فإنه لا يتضمن استغراقاً ، ومصدق ذلك قوله تعالى : ﴿ مَا لَنَا لَا نَرَى رَجَالًا كَمَا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ ﴾ ^(١) فإذا عُرِفَ ، ولم يكن على بناء التقليل ، فهو للاستغراق ، قال الله تعالى ﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴾ ^(٢) . وهذا التفصيل يلتحق بما قدمناه من تفصيل القول في الجموع .

والذي يُحصَلُ الغرض في ذلك أنه لا منكرٌ إلا ويليق به المعرفة من مستنده إلى الجمع المعرف ، فنقول : رأيت رجلاً من الرجال ، كما تقول : رأيت رجلاً من الرجال . [فالذي قاله] سيبويه في جمع السلامة إذا لم يعرف ، وقد ذكر حمله على القلة ، إذ ذكر حكم التثنية والجمع على التخصيص .

ولو فرض دخول ألف واللام في الاسم الواحد ، فقد يقتضي ذلك إشعاراً بالجنس كما سيأتي بعد ذلك . فنقول : الدينار أعز من الدرهم ، وأنت تبغي تفضيل الجنس على الجنس ، وقد ينتظم من ذلك : أن كل جمع في عالم الله فإنه لا يقتضي الاستغراق بوضعه ، وإنما يتم اقتضاء الاستغراق بالألف واللام المعرفين . فليتأمل الناظر هذا السر ، وليعلم أن الجمع من غير تقدير تعريف لأقل الجمع .

فإذا عُرِفَ ففيه الخلاف . فأصحاب الخصوص يحملون الجمع وإن عُرِفَ على أقل الجمع ، ويأبون ظهوره فيما عداه ، وهذا زلل ، فإن خصصوا قولهم بالجمع المنكر ، فلا خلاف بيننا وبينهم ، وبهذا يتضح اختيارنا وهو استكمال الكلام .

مسألة :

٢٤٣ — قال أصحاب العموم : النكرة في النفي تعم ، وفي الإثبات تخص ،

فلا بد من تفصيل القول في الطرفين عندنا .

فأما قولهم : النكرة في الإثبات تخص ، فغير مطرد ؛ فإن النكرة الواقعة في سياق الشرط محسولة على العموم في قول القائل : من يأتيني بمال أجازته . فلا يختص هذا بمال مخصوص ، والسبب فيه أن النكرة إنما عمت في النفي ؛ لأنها في نفسها ليست مختصة [بمعين] في قول القائل : ما رأيت رجلاً ، والنفي لا اختصاص له ، فإنه نقيض الإثبات ، فإذا انضم النفي إلى التنكير ، اقتضى اجتماعهما العموم . والشرط لا اختصاص له بل مقتضاه العموم ، فالنكرة الواقعة في مساقه محمول عليه ، وحكم عموم الشرط [منبسط] عليه ، إذ لو اختص المال لاختص الشرط المتعلق به ، والاختصاص نقيض وضع الشرط المطلق . فهذا على قولهم : النكرة في الإثبات تخص .

فأما قولهم : النكرة في النفي تعم ، ففيه تفصيل لطيف .

فأقول : إذا قال القائل : ما رأيت رجلاً ، فهذا ظاهر في نفي الرؤية عن جنس الرجال ، والتأويل يتطرق إليه . قال سيبويه : يجوز أن يقول القائل : ما رأيت رجلاً وإنما رأيت رجلاً ، وإذا كان ينتظم الكلام على هذا الوجه ، فليس التنكير مع النفي نصاً في اقتضاء العموم غير قابل للتأويل ، ووجه تطرق الاحتمال إليه الذي نبهنا عليه . فإذا قال القائل : ما جاءني من رجل ، لم يتجه فيه غير التعميم ، فإن (من) وإن جرت زائدة ، فهي مؤكدة للتعميم ، قاطعة للاحتمال الذي نبهت عليه ، والنكرة إذا جرت في مساق شرط لم يتطرق إليها التأويل المذكور في النفي ، ولم يسغ حملها من غير قرينة مخصصة على الخصوص .

مسألة :

٢٤٤ - اللفظ الموضوع للإشعار بالجنس الذي واحده بزيادة هاء كالتمر والتمر ، والشجر والشجرة وبأيهما ، مما تردد فيه أصحاب العموم ، وهذه المسألة نجمع إليها أخرى [ونفصل] بينهما .

فإذا قال القائل : الرجل أفضل من المرأة ، فهذا مما ترددوا فيه أيضاً ، فقال قائلون من المعممين : هو [للاستغراق والاستيعاب للجنس] ، وأنكر آخرون مقتضى الاستغراق فيه .

والرأي الحق عندي - والله أعلم - البداية بالمسألة الأخيرة : أن الرجل يُعرّف على بناء تنكير سابق؛ فيقول القائل : أقبل رجل ، ثم يقول : قرب الرجل ، والتقدير : من ذكرته مقبلاً قد قرب . فهذا تعريف [مرتب] على تنكير سابق ؛ فلا يقتضي هذا ولا ما في معناه استغراقاً وانطباقاً على الجنس .

وإذا قال القائل : الرجل أفضل من المرأة ، ولم يسبق تنكير ينعطف التعريف عليه ، فهذا للجنس . ومنه قوله تعالى : ﴿الزانية والزاني﴾^(١) ، ﴿والسارق والسارقة﴾^(٢) فإنّ من سبق تنكيره ، وظهر ترتيب التعريف عليه ، فهو غير محمول على استغراق الجنس وفاقاً . فإنّ لاح في الكلام قصد الجنس ، في مثل قول القائل : الدينار أشرف من الدرهم ، ولم يسبق تنكير ينعطف عليه التعريف ، فهو للاستغراق . وإن جرى هذا الكلام ولم يُدر أنه خرج [تعريفاً لمنكر سابق أو إشعاراً] بجنس ، فالذي صار إليه معظم المعتمدين أنه للجنس .

والذي أراه أنه مجمل ، فإنه حيث يعم لا يعم لصيغة اللفظ . وإنما يثبت عمومه وتناوله الجنس بحالة مقرونة معه مشعرة بالجنس . فإذا وردّ اللفظ ، وليس جمعاً ، ولا موضوعاً للإبهام المقتضى للاستغراق ، كما يجري في أدوات الشرط - فالأمر متلقى في الخصوص والعموم من القرينة ، فإذا لم ندرها لم يتجه إلى التوقف .

فإن قيل : أرايتم لو قطعنا بانتفاء قرينتي العموم والخصوص فماذا ترون ؟ قلنا : لا ينتظم الكلام من قاصد إلى هذا اللفظ إلا مرتباً على تنكير ، أو مشعراً بجنس في قصد المتكلم ، ففرضه من المتكلم على منتظم الكلام عرياً عن إحدى قرينتي العموم والخصوص في مقال أو حال محال . فهذا قولنا في هذا الطرف .

٢٤٥ - وأما التمر والتمر فمطلق اللفظ الذي واحده بزيادة الهاء للعموم عند محقق المعتمدين .

وأنكر بعض أصحاب العموم ذلك ، من حيث إنه غير مستعمل في سياق وضعه للإبهام كالشرط ، وليس جمعاً أيضاً . وربما استمسك هؤلاء بأنه يجمع في نفسه فيقال : ثمور .

وهذا لا حاصل له ، فإن الإبهام والجمع عند منكري العموم في ألفاظ الجنس

ثابتة أيضًا ، ووضوح ثبوتها يغني عن بسط القول فيها ، وما ذكره من جمع التمر على ثمر مردود من وجهين : أقربهما أنه يعارضه امتناع قول القائل : ثمر واحد ، وهذا أظهر من متعلقهم . ثم [التمر] جمع من حيث اللفظ ، وقد قال سيبويه : الناقة تجمع على نوق ، ثم النوق على نياق ، وهما جميعًا من أبنية الكثرة ، ثم النياق على أينق ، وهو مقلوب أنوق أو أينق في أمور تصريفية ، والأفعل جمعُ القلة ، وهذا الجمع مردود إلى ألفاظ أقوام قالوا : نياق .

ومن بديع ما يتفطن له الفطن في ذلك : أن التمر المطلق أحرى باستغراق الجنس من التمرور ؛ فإن التمر يسترسل على الجنس لا بصيغة لفظية ، والتمرور ترده إلى تخيل الوجدان ، ثم الاستغراق بعده بصيغة الجمع ، وفي صيغة الجمع مضطرب بينهم . وسرّها يتبين في أقل الجمع .

مسألة :

٢٤٦ — اللفظ المشترك كالقرء واللون والعين ، وما في معناها ، إذا ورد مطلقاً ، فقد ذهب ذاهبون من أصحاب العموم إلى أنه محمول على جميع معانيه ، إذا لم يمنع منه مانع ، ولم يفرّق هؤلاء بين أن يكون اللفظ حقيقة في محامله ، وبين أن يكون حقيقة في بعضها مجازاً في بعضها .

وهذا ظاهر اختيار الشافعي ^(١) ؛ فإنه قال في مفاوضة جرّت له في قوله تعالى : ﴿أَوَلَمْ يَسْتَمِ الْأُنثَىٰ﴾ ^(٢) فقيل له : قد يراد بالملامسة الواقعة ، قال : هي محمولة على اللمس باليد حقيقة ، وعلى الوقاع مجازاً .

وقال قائلون : اللفظ المشترك إذا ورد مطلقاً محمول على الحقائق ، ولا يحمل على الحقيقة والمجاز جميعاً .

وعظم [نكير] القاضي على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعاً ، وقال في تحقيق إنكاره : اللفظة إنما تكون حقيقة إذا انطبقت على معنى وضعت له في أصل اللسان ، وإنما تصير مجازاً إذا تُجور بها عن مقتضى الوضع ، وتُخيل الجمع بين الحقيقة والمجاز ، كمحاولة الجمع بين النقيضين .

٢٤٧ — والذي أراه أن اللفظ المشترك إذا ورد مطلقاً لم يُحمل في موجب

الإطلاق على المحامل ؛ فإنه صالح لاتخاذ معان على البدل ، ولم يوضع وضعاً مشعراً بالاحتواء عليها ، فادعاء إشعاره بالجميع بعيدٌ عن التحصيل ، وهذا القول يجري في الحقائق وجهات المجاز .

فإن قيل : يجوز أن يراد به جميع محامله . قلنا : لا يمنع ذلك مع قرينة متصلة مشعرة بذلك . مثل أن يذكر الذاكر محامل العين فيذكر بعض الحاضرين نطق العين ويتبين من حاله أنه يريد تطبيقه على جميع ما جرى .

فإن قيل : فهل ترون حمل اللفظ على وجه في الحقيقة وآخر في المجاز ؟ قلنا : نعم لا ننكره مع قرينة .

فإن قيل : بم تَفصلون عما ذكره القاضي ؟ قلنا : ما ذكره يثول إلى اشتقاق لفظ المجاز والحقيقة ، فإذا رد الكلام إلى حمل الملامسة على الجس باليد والوقاع ، فهما معنيان كغيرهما . فهذا منتهى القول في ذلك .

مسألة في ألفاظ الشارع في حكايات الأحوال :

٢٤٨ — قال الشافعي : ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع الاحتمال ينتزل منزلة العموم في المقال .

ونحن نضربُ لذلك مثلاً ننزل عليه بيان الغرض . روى أن غيلان^(١) أسلم ونحته عشر نسوة . فقال [له] رسول الله ﷺ^(٢) : « أمسك أربعاً وفارق سائرهن » . ولم يسأل غيلان عن كيفية عقوده عليهن في الجمع والترتيب ، فكان إطلاقه القول دالاً على أن لا فرق بين أن تتفق العقود عليهن معا ، أو تجري عقود مرتبة .

٢٤٩ — وهذا فيه نظر عندي من حيث إنه لا يمتنع أن الرسول عليه السلام كان عرف ذلك ، فنزل جوابه على ما عرف ، ولم يَرَأَ يبين لرجل حديث العهد بالإسلام علة الحكم ، وماخذَه . وعليه يجري معظم الفتاوى . والمفتي يطلق جوابه للمستفتي إذا رأى الجواب منطبقاً على وفق الحادثة ، وإن كان ذلك الحكم لو أرسل لفُصِّلَ . فهذا وجه .

(١) غيلان : هو ابن سلمة بن شرحبيل الثقفي ، أسلم يوم الطائف ، وأسلم أولاده . له ترجمة في : الإصابة ١٨٩/٣ - ١٩٠ .

(٢) الترمذي في : النكاح (٣٣) ، وابن ماجه في : النكاح (٤٠) ، ومالك في : الطلاق (٧٦) ، والبيهقي ١٨١/٧ ، وشرح السنة ٨٩/٩ ، والمشكاة (٣١٧٦) .

وإن تحقق استبهام الحال على الشارع ﷺ ، وصح مع ذلك أنه أرسل جوابه فهذا يقتضي لا محالة جريان الحكم على التفاصيل ، واسترساله على الأحوال كلها . ولكننا لا ننتين في كل حكاية تنقل إلينا أنها كانت مبهمة في حق الرسول ، وجوابه المطلق كان مرتباً على استبهامها ؛ فمن هذه الجهة لا يبقى مستمسك في محاولة التعميم ، وادعاء قصد ظهوره في حكايات الأحوال المرسلة .

ولكن وجه الدليل مع هذا واضح في قضية غيلان ^(١) ؛ فإنه ﷺ قال له ^(٢) : «أمسك أربعا» فأجملهن ، ولم يخصص الإمساك بالأوائل عن الآخر ، وفوض الأمر فيه إلى خيرة من كان أسلم . وقال لفيروز الديلمي ، وقد أسلم على أختين : «اختر أيتهما شئت وفارق الأخرى» .

٢٥٠- ثم نقل أصحاب المقالات عن أبي حنيفة أنه عزم أموراً ، لا يصير إلى تعميمها شاد في الأصول ، فضلاً عما يشوف إلى التحقيق . فمنها : أنه قال : إذا روى الراوي أن الرسول ﷺ قضى في كذا بكذا ، اقتضى ذلك عموم القضاء في غير المحل المنقول ، مثل ما روي أنه قضى بالكفارة على من جامع في نهار رمضان ، وزعم أبو حنيفة أن هذا يعم كل إفتار ، وهذا إنقاله تلقياً من اللفظ ومقتضى مساق الكلام ، فهو خرق بين . وإن قاله قياساً مسلك القياس غير مردود على الجملة .

وقد قال الشافعي فيما نقله الرواة عن رسول الله ﷺ أنه قضى في الأموال بالشاهد واليمين : فهذه الحجة تختص بمحلها ، كما نقلت ، واللفظ لا يشعر بعمومه ، والاقيسة لا جريان لها في مراتب البينات ، فإنها مستندة إلى التعبدات .

مسألة في أقل الجمع :

٢٥١- قد اضطرب رأي العلماء في ذلك ، فذهب ذاهبون إلى أن أقل الجمع ثلاثة . وهذا المذهب يعزى إلى ابن عباس وابن مسعود ، ولم ينقل عنهما تنصيص على ذلك ، ولكن تبين مذهب ابن عباس بمصيره إلى أن الأخوين لا يحجبان الأم من الثلث إلى السدس ؛ لأن المذكور في كتاب الله تعالى الإخوة ، وظهر للناقلين مذهب ابن مسعود من مصيره إلى أن الثلاثة إذا اقتدوا برجل اصطفوا خلفه ، وإن اقتدى رجلان برجل وقف أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره ، ولا يصطفان وراء الإمام .

وظاهر مذهب الشافعي في مواضع تعرضه للأصول يشير إلى هذا . وذهب ذاهبون إلى أن أقل الجمع اثنان . والأستاذ أبو إسحاق - رحمه الله - يميل إلى هذا . وقد ذهب إليه جمع من المعتزلة .

٢٥٢ — وحق الناظر في هذه المسألة أن يئس من العثور على مغزاها ما لم يستكملها ، فإن المقصود منها يتبين على تدرج . والذي أرى استفتاح الكلام به أن الصائرين إلى أن أقل الجمع اثنان ربما يستمسكون بأشياء لا معتصم فيها ، وأنا [أفيد] الناظر بذكر ما يتمسك به هؤلاء أمرين :

أحدهما : بطلان استدلالهم ، والثاني : إيضاح تمييز [مباينة مسلكهم] عن محل النزاع .

فكما ذكروه قوله تعالى في شأن عائشة ^(١) وحفصة ^(٢) - رضي الله عنهما - ﴿ إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما ﴾ ^(٣) والمراد بذلك قلبكما .

وهذا قلة معرفة بالعربية ؛ فإن ما لا يتعدد من شخصين فالتعبير في اللغة الفصيحة عنهما بصيغة الجمع ، فهذه صورة مستثناة ولها باب وقياس . والدليل على سقوط الاستشهاد بها أن ذكر صيغة التثنية غير مستحسن في هذا الفن .

وبما تمسكوا به الضمير الذي يعني به المتكلم نفسه وغيره متصلاً ومنفصلاً . فالضمير المنفصل في ذلك قول القائل : نحن . والمتصل كقوله : فعلنا ، قالوا : أقل معنى هذا الفن وهو جمع اثنان .

وهذا أيضاً مستثنى عن محل الخلاف ، فإنه باتفاق أهل اللسان موضوع لتعبير المرء عن نفسه وغيره ، سواء كان واحداً أو جمعا ، واللغات لا تثبت قياساً ، كما سبق تقريره ، وإنما معتمدها النقل ، فمن حاول إثبات شيء من اللغة ، تلقياً من قياس بعضها على بعض فقد جانب مسلك السداد في مأخذها .

(١) عائشة هي : أم المؤمنين عائشة بنت أب بكر التيمية تكنى بأم عبد الله بابتها عبد الله بن الزبير، تزوجها رسول الله ﷺ قبل الهجرة بمكة، ومناقبها عديدة ، روت عن النبي ﷺ في كتب الحديث كلها . ماتت سنة (ست وخمسين). لها ترجمة في: الإصابة ٣٤٨/٤، وشذرات الذهب ٦١/١، والنجوم الزاهرة ١٥٠/١.

(٢) حفصة هي : أم المؤمنين حفصة بنت عمر بن الخطاب العدوية ، تزوجها النبي ﷺ سنة ثلاث ماتت سنة (٤٥) . لها ترجمة في : الرياض المستطابة ص (٣١٢) .

(٣) آية (٤) سورة التحريم .

فإذا آل الخلاف إلى صيغ الجموع التي تترتب في صيغ وضع اللسان مسبوقة بصيغ الثنية ، سواء كانت للسلامة أو للتكسير ، فنقول : رجلان ورجال ، ومسلمان ومسلمون . فإذا تعين محل النزاع ، فليقع الكلام وراء ذلك .

فمن ركبك الكلام وغثه تشبيب من ذكرناه باشتقاق الجمع ومصيرهم إلى أن الواحد إذا جمع إلى مثله ، فقد تحقق فيهما معنى الجمع ، فإن الخلاف ليس في معنى لفظ الجمع المنتظم من الجيم والميم والعين ، وإنما الخلاف في حمل الرجال على رجلين ، والمسلمين على مسلمين ؛ فإن سمي مسم بعض هذه الألفاظ جمعا ، فلا يحكم بهذه اللغة التي استحدثها المتأخرون على موضوع اللفظ .

٢٥٣ - فإن قيل : فما المرتضى الآن ؟ قلنا : هذه المسألة موضوعة على رأي المعممين ، فمطلق اللفظ معناه في مختارنا ما سبق ، وإن رُوجِعنا في جواز رد اللفظ عند قيام المخصصات على اثنين أو ثلاثة ، فعند ذلك ننادي ونقول : إن صار صائرون إلى أنه يمتنع رد معنى اللفظ بالتخصيص إلى اثنين ، فنحن لا نمنع هذا ، فقد يبدو للرجل رجلان ؛ فيقول : أقبل الرجال ، ونحن لا نسوي مع ذلك بين الثلاثة والاثنين ، والرد إلى الثلاثة أهون من الرد إلى اثنين ، ويستدعي الرد إلى اثنين من ظهور مستند التأويل ما لم يستدعه الرد إلى ثلاثة على ما سنوضح ذلك في كتاب التأويلات . إن شاء الله تعالى .

والذي أراه أن الرد إلى رجل واحد ليس بدعا أيضا ، ولكنه أبعد من الرد إلى اثنين بكثير ، وها أنا أنزل هذه المراتب الثلاث على حقائقها ليتضح مأخذ كل مرتبة .

٢٥٤ - أما فرض الرد إلى واحد فنضرب مثاله ، ثم نذكر سبيله ومجاليه فإذا برزت المرأة لرجل حسن من بعلمها أن يقول : في توبيخها أتبرجين للرجال يا لكعاء ؟ وإن لم تبرج إلا لواحد . وسبيل ضبط هذا القسم [في غرضنا] أن لا يعتقد أنه من مقتضى اللفظ لا في الأقل ولا فيما يزيد عليه ، ولكن إذا تبين في مقصود المتكلم استواء الواحد والجمع فلا يُبعد إطلاق الجمع عند ظهور الواحد من الجنس ، من جهة أن الأنفة والحمية إنما سببها التبرج للجنس ، آحادا وجمعا ، والذي ينقم منها في الواحد ، ينقم منها في الجنس .

فإذا لاح الفن الذي أشرنا إليه في صوب قصده ، كان لفظ الجمع كلفظ الواحد ، ولعل لفظ الجمع أمثل وأشكل ، وأوفق للقصد والغرض ، فإذا لم يكن في

الكلام هذا النوع أو ما يدانيه ، لم ينقدح حمل صيغة الجمع على الواحد . فإن تحققنا عدم هذا الفن فلا وجه للرد للواحد ، وإذا ترددنا في اقتران مثل ذلك باللفظ [تردد] وقوفنا عن القطع ، من جهة عدم الإحاطة بوجود القرينة وانتفاؤها . فهذا ما أرضاه في هذه المرتبة .

٢٥٥ — فأما الرد إلى اثنين ، فيسوغ [بما] يسوغ به الرد إلى الواحد ، ويسوغ بجنس آخر ، وهو الإشعار بما يزيد على الثالث . والجمع فيه من غرض التناصر ، فيقول القائل إذا بدا رجلان يخافهما ، وكان لا يبالي بالواحد منهما : أقبل الرجال ، وإطلاق صيغة التثنية ها هنا أمثل وأوفق للنص على الغرض ، فإن من يحاذر التجمع يتقي من الثلاثة أكثر مما يحاذره من اثنين ، فليس إطلاق الرجال بعيداً ، ولكن الأثر كله للقرينة ، غير أن القرينة إنما تؤثر مع ما في طباع اللفظ من احتمال أثرها ، والتقاسيم التي ذكرتها في إيضاح اختياري في صيغة العموم توضح ذلك كله .

٢٥٦ — فأما القول في الرتبة الثالثة ، وهو الرد إلى ثلاثة فلا يستدعي ذلك قرينة حاقة في جنس مخصوص ، وبهذا تنفصل المسألة . نعم إن لم يقدح دليل وهو مستند التأويل [فقد] بأن وجوب الجريان على الظاهر فجمع الكثرة للاستغراق . وإن ظهر دليل هو أوضح في مسالك الظن من ظهور مقتضى اللفظ في الاستغراق فهذا أوان تأويل ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى مشروحاً في كتاب التأويل . وإن عد ما ظهر مناقضاً لظاهر اللفظ ، فهذا أوان الوقوف .

٢٥٧ — وقد ذكر بعض الأصوليين أن من آثار الخلاف في معنى أقل الجمع أن الرجل إذا قال : لفلان عليّ دراهم ، أو أوصى بدراهم ، فلفظ المقر والموصي محمول على أقل الجمع . فإن قيل : أقل الجمع اثنان قبل حمل اللفظ عليهما . وإن قيل : أل الجمع ثلاثة لم يقبل التفسير باثنين . وما أرى الفقهاء يسمحون بهذا ، ولا أرى للنزاع في أقل الجمع معنى إلا ما ذكرته ، فليعلم الناظر أن معظم الخلاف سببه توسط [النظار] النظر من غير استتمام له . وقد ظهر في [العقول] تباين الرتب الثلاث ، وقل من يوفق لدرك سبب التباين ، فابتدروا إلى الاختلاف في أقل الجمع ، ولو هُدوا للإحاطة بالغايات ، لما كان لاختلافهم معنى .

فصل : في بقية أحكام الصيغة المطلقة

٢٥٨ — الألفاظ الموضوعة للعموم تنقسم إلى المطلق والمقيد : فالمطلق ما يتعرب عن قرينة تنافي مقتضى العموم ، والذي قدمناه في صدر هذا الكتاب إلى هذا الفصل في بيان أحكام إطلاق الصيغ ، فإن جرى في أثناء الكلام للقرائن ذكر ، فلأنما جرى القول فيها لتحقيق قضايا الإطلاق ، ونحن الآن نُجري مسائل في أحكام الإطلاق ، بها استكمال هذا القسم .

فإذا نجزت ملنا إلى تقاسيم القرائن ، واستفتحنا بعدها قواعد التخصيص ، ومسائل الاستثناء ، وميزنا بين التخصيص والاستثناء مستعينين بالله تعالى .

مسألة :

٢٥٩ — إذا ورد في الشرع لفظ يتناول في اللغة الأحرار والعبيد ، فهو عند المحققين محمول على الجنسين ، وذهب بعض الضعفاء إلى أن المطلق من الألفاظ يختص بالأحرار .

فنقول : مقتضى اللفظ من طريق اللغة لا نزاع فيه ، وقد تقرر أنا متعبدون بالجريان على مقتضى الألفاظ اللغوية إذا صدرت من الشارع ، ولم يثبت مخصص مانع من إجراء مقتضى اللفظ ، وهذا القدر مُقنع فيما نريده .

والذي تخيله هؤلاء أن العبيد مستوعبون بحقوق السادة ، مستغرقون بتصريفهم إياهم ، وتصرفهم فيهم ، فكانوا مُسْتَنِينَ عن مقتضى مطلق الألفاظ بما تقرر به الشرع من أحوالهم في ذلك .

وهذا إيهام لا حاصل وراءه ؛ فإنه ثبت تعلق حقوق السادة [بهم] فيوجوه وتلك الوجوه لا تمنع اندراجهم تحت مقتضى ألفاظ الشارع ﷺ في غيرها ، فإن اجتمع ظاهر في العموم وقضية ثابتة من أحكام الرق موجبها خروج الرقيق عن أحكام العموم ، فإنها تجري مجرى المخصص ، ويخرج اللفظ إذ ذاك عن حقيقته في الإطلاق .

ومثل ذلك يفرض في طبقات الخلق على تغير طباعهم ، وتفنن أنحائهم ، والله الموفق .

مسألة :

٢٦٠ - إذا وردَ في لفظ الشارع ﷺ صيغةُ جمع السلامة، كالمسلمين والمؤمنين، مما وضع مرتباً على [بنية] مؤمن في الذكور [عند الإطلاق] - ففي تناول هذه الصيغة عند الإطلاق للنساء خلاف .

فذهب ذاهبون إلى أنه يتناول النساء ، واستدلوا عليه بأن العرب إذا حاولت التعبير عن الذكور والإناث بصيغ جمع السلامة ، فمن مذهبها المطرد تغليب التذكير ، وهذا مشهور عنهم ، مسطور في كتب أئمة العربية .

والرأي الحق عندنا خلاف ذلك ، والذي تخيله هؤلاء وهم ورلل ، ولا يخفى على من شدا طرفاً من العربية أن قول القائل : مسلمان مبني على قول القائل [في الواحد : مسلم ، وقول القائل : مسلمات مبني على قوله] في الوجدان مسلمة ، وقول القائل : مسلمون مبني على مسلم ومسلمين . وهذه التقاسيم أظهر من أن يحتاج في إثباتها إلى تكلف وإطئاب ، ثم ميزت العرب باب الإناث ، فقالوا : مسلمة ومسلمتان ومسلمات . وما ذكره هؤلاء من تغليب علامة التذكير عند محاولة التعبير عن [الجنسين] فصحيح على الجملة ، ولكنهم لم يفهموه على وجهه ؛ فإن ما ذكره سائغ إن أُريد . فأما أن يقال : وضع اللسان على أن المسلمين مسترسل على الرجال والنساء استرساله على آحاد الرجال فلا . والذي ذكره صالح لو أُريد ، وليس في اللسان القضاء به إلا عند قرينة شاهدة عليه .

ولا شك أن ما ذكرناه مختص بصيغة جمع السلامة . وأما الألفاظ التي تشتمل في الوضع على الجنسين فلا شك في تناولها ، كالناس والقوم ، وما أشبههما .

مسألة :

٢٦١ - مَنْ مِنَ الألفاظ المبهمة ، وهي إحدى صيغ العموم ، في اقتضاء الاستغراق إذا وقع شرطاً ، ويتناول الذكور والإناث ، وذهب إلى هذا أهل التحقيق من أرباب اللسان والأصول . وذهب شاذمة من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه لا يتناول الإناث ، واستمسكوا بهذا المسلك في مسألة المرتدة ، فقالوا في قوله ﷺ «مَنْ بَدَّلْ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»^(١) : لا يتناول

(١) البخاري في : الجهاد (١٤٩) والاعتصام (٢٨) والاستتابة (٢) ، وأبو داود في : الحدود (١) ، والترمذي في : الحدود (٢٥) ، والنسائي في : التحريم (١٤) ، وابن ماجه في : الحدود (٢) ، وأحمد

النساء . وإنما غرهم ما طرق مسامعهم من قول بعض العرب : مَنْ وَمَنْ وَمَنْ وَمَنْ وَمَنْ وَمَنْ . قال الشاعر ^(١) :

أتوا ناري ، فقلتُ : مَنْونٌ ^(٢) أنتم ؟ فقالوا : الجنّ . قلت : عموا ^(٣) ظلماً

وهذا قول الأغبياء الذين لم يعقلوا من حقائق اللسان والأصول شيئاً .

ولا خلاف أن مَنْ إذا أطلق مبهماً شرطاً لم يختص بذكر أو أنثى جمع أو وحدان ، وهذا مستمر في الألفاظ الشرعية ، والألفاظ المتصرفين في الحلول والعقود ، والأيمان والتعليقات . وهو الجاري في تفاهم ذوي العادات ، متفق عليه في وضع اللغات . فإذا قال القائل : من دخل الدار من أرقائي فهو حرٌّ لم يتخصص بالعبيد الذكور ، وكذلك لو أوصى بهذه الصيغة ، أو ناط بها توكيلاً ، أو إذاً في قضية من القضايا .

٢٦٢ - ثم للعرب مذهبان شائعان : فمنهم من يكتفي عن معنى مَنْ ، ومنهم مَنْ يرد الكناية إلى لفظه ، وهما جاريان في التنزيل . قال الله تعالى : ﴿ ومنهم من يستمع إليك ﴾ ^(٤) وقال : ﴿ ومنهم من يستمعون إليك ﴾ ^(٥) فكذلك القول في التذكير والتأنيث . فهذا مما لا يبدي المراء فيه إلا غبي .

وأما ما اغتر به هؤلاء من قول بعضهم : مَنْ وَمَنْ ، فهذا من شواذ اللغة ، وليس من ظاهر كلام العرب ، وإنما أورده سيبويه في باب الحكاية ، وبناء على محاكاة الخطاب ، فإذا قال القائل : جاء رجل ، قلت : من ؟ ، وإذا قال : [جاء] رجلان ، قلت : منا ؟ وإذا قال : أقبل رجال ، قلت : منون ؟ . وإذا قال : أقبلت امرأة ، قلت : منّه ؟ وكذلك متان ومنا . ثم ما ذكرناه ليس باللغة الغالبة في باب الحكاية أيضاً .

والقول الجامع في هذا أن ما ذكروه - وإن ساغ - فالأفصح غيره ، فليس شرطاً معتبراً في تمييز الذكور والإناث ، بل هو مما نطق به الناطقون . والقانون المتفق عليه ما ذكرناه .

(١) قال شيخ شيخنا العلامة محمد محيي الدين عبد الحميد في « شرح شواهد ابن عقيّل » ٨٨/٤ شاهد رقم

(٣٥٢) : روى هذا البيت أبو زيد في « نواتره » ونسبه إلى شمير بن الحارث الضبي .

(٢) قال الشيخ محيي الدين في « المصدر السابق » : « وذلك شاذ » .

(٣) عموا ظلماً : قال أيضاً : « دعاء مثل عم صباحاً و عم مساءً » .

(٤) آية (١٦) سورة محمد .

(٥) آية (٤٢) سورة يونس .

مسألة :

٢٦٣ — اختلف الأصوليون في دخول المخاطب تحت الخطاب في مثل قول القائل لمأموره : من دخل هذه الدار فأعطه درهما ، فلو دخل هذا المخاطب الدار فهل يعطيه المأمور بحكم اقتضاء اللفظ ، كما يعطي غيره من الداخلين ؟

قال قائلون : هو بمثابة غيره ممن يدخل الدار . وقال آخرون : إنه غير داخل في مقتضى قول نفسه .

وتعلق هؤلاء بأمثلة لا تحقيق للتعلق بها . كقوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ ^(١) ؛ فإنه غير داخل في مقتضى هذا القول ، وإن كان جل وعلا شيئاً ؛ من حيث إنه يستحيل أن يكون مخلوقاً ؛ فثبت أنه لا يدخل المخاطب تحت الخطاب . وهذا غير سديد ؛ فإنه ينقدح للمعترض أن يقول : إنما لم يدخل من حيث إن الخلق اختراع وإيجاد لما لم يكن ، ولا يعقل ذلك إلا في محدث مُفتح الكون ، والرب تعالى قديم لم يزل ، فكان عدم تناول مقتضى الكلام [له] لهذا المعنى ، لا لامتناع دخول المخاطب تحت الخطاب .

ثم التعلق بالأمثلة ، والكلام في بناء القواعد والكيلات ذهاب عن مسلك التحصيل ، فإن آحاد الأمثلة يمكن حمل الأمر فيها على جهات من التخصيص لا تنضبط ، فلا يستمر إذاً مثل هذا في محاولة عقد الأصول .

٢٦٤ — والرأي الحق عندي : أنه يدخل المخاطب تحت قوله وخطابه ، إذا كان اللفظ في الوضع صالحاً له ولغيره ، ولكن القرائن هي المتحركة وهي غالبية جداً في خروج المخاطب من حكم خطابه ، فاعتقد بعض الناس خروجه عن مقتضى اللفظ والوضع ، وذلك من حكم اطراد القرائن وغلبتها ؛ فإن من كان يتصدق بدراهم من ماله ، فقال في تنفيذ مراده لمأموره : من دخل الدار فأعطه درهما ، فلا خفاء أنه لا ينبغي أن يتصدق عليه من ماله . فحكمت القرائن وجرت على قضيتها واللفظ صالح . ولو قال [لمن يخاطبه] : من وعظك فاتعظ ، ومن نصحك فاقبل نصيحته فلا قرينة تخرج المخاطب ، فلا جرم إذا نصحه كان مأموراً بقبول نصيحته بحكم قوله الأول . وبالله التوفيق .

مسألة :

٢٦٥- إذا ورد خطاب مطلق في الكتاب العزيز [والسنة] يشمل الأمة بصيغة تصلح في الوضع للرسول عليه السلام ، وهو كقوله : ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ وما في معناها و ﴿ يا أيها الناس ﴾ فالذي صار إليه الأصوليون أن الرسول ﷺ داخل تحت الخطاب . وذهب شاذلية لا يؤبه لهم إلى أنه غير داخل تحت الخطاب .

وهذا ساقط من جهة أن اللفظ صالح ، ووضع اللسان حاكم باقتضاء التعميم ، والرسول من المتعبدين بقضايا التكليف كالامة . فإن قيل : إنه على خصائص ، فالذي يقتضي مرتبة الخطاب أن يُخصَّص بكل ما يكون معيناً فيه ، وهذا هذيان ؛ فإن ثبوت خصائص له في بعض القضايا لا يخرجها عن الأحكام العامة التي يشارك فيها الأمة ، والخصائص بالإضافة إلى أحكام العموم قليل من كثير . ثم كل جنس من الناس على تفاوت الطبقات على خصائص ، فإن النساء مختصات بأحكام عن الرجال ، فكذلك المسافرون مختصون عن المقيمين . إلى غير ذلك من أصناف المكلفين . ثم لا يقتضي ذلك خروجهم عن قضايا الصيغ العامة . وما ذكرناه تكلف ، وإلا ففي إشعار وضع اللسان بالعموم ، ودخول الرسول عليه السلام في حكمه ، ومصير المحققين إلى وجوبه ، والعمل بقضايا الظواهر مقنع في ذلك . وبالجمله الخصوص في غير محل الخطاب لا يقتضي تخصيصاً في محل الخطاب .

٢٦٦- وذهب بعض أئمة الفقهاء في ذلك إلى تفصيل فقال : كل خطاب [لم يصدر] بأمر الرسول ﷺ بتبليغه ، ولكن ورد مسترسلاً ، فالرسول مخاطب به كغيره ، وكل خطاب صدر على الخصوص بأمر الرسول ﷺ بتبليغه فذلك الذي لا يتناوله . كقوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس ﴾ ^(١) وهذا ذكره الصيرفي ^(٢) وارتضاه الحلبي ^(٣) . وهو عندنا تفصيل فيه تخيل ، يبتدره من لم يعظم حظه من هذا الفن .

(١) وردت في سور كثيرة من القرآن .

(٢) الصيرفي هو : محمد بن عبد الله البغدادي ، المعروف بالصيرفي . كان إماماً في الفقه والأصول ، تفقه على ابن سريج ، وله تصانيف منها « شرح الرسالة » . قال القفال الشاشي : كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي . قال الشيخ أبو إسحاق : مات سنة (٣٣٠) . له ترجمة في : وفيات الأعيان ١٩٩/٤ ، والعبر ٢٢١/٢ ، وطبقات الشيرازي ص (١١١) ، وطبقات الشافعية للأسنوي ٧١٩/٣٣/٢ .

(٣) الحلبي : بحاء مهملة مفتوحة هو أبو عبد الله الحسين بن حسن بن محمد بن حليم . قال فيه الحاكم : كان شيخ الشافعيين بما وراء النهر ، وأنظرهم بعد أستاذه القفال الشاشي والأودني . مات سنة (٤٠٣) . له ترجمة في : طبقات الشافعية للأسنوي ١٩٤/١ - ١٩٥ / ٣٦٤ .

فأما القسم المسلّم فلا حاجة إلى مُرَادَةٍ فيه ، وأما الخطاب المصدر بالامر بالتبليغ ، فهو يجري على حكم العموم عندنا ؛ فإن قوله : ﴿ يا أيها الناس ﴾ على اقتضاء العموم في وضعه . والقائل هو الله تعالى ، وحكم قول الله تعالى لا يغيره أمر مختص بالرسول عليه السلام في تبليغه ، وكان التحقيق فيه : بلغني من أمر ربي كذا ؛ فاسمعه وعوه ، واتبعوه .

مسألة :

٢٦٧- إذا وردت صيغة مختصة فيوضع اللسان برسول الله عليه السلام - فالذي صار إليه أبو حنيفة وأصحابه أن الأمة معه في ذلك الخطاب شرع ، ولهذا تعلقوا في عقد النكاح بلفظ الهبة [بقوله] تعالى ﴿ وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها ﴾ ^(١) [فالخطاب مختص به عندهم ، والأمة] متبعون النبي في موجه .

٢٦٨- ونحن نقول : إن جرئ الكلام في مقتضى اللفظ ، فلا شك ولا امتراء في خروج الأمة من موجه . ولكن وراء ذلك نظر ؛ فإن أصحاب رسول الله عليه السلام كان يحتاج بعضهم على بعض ، بالآيات التي وردت مختصة بخطاب المصطفى صلوات الله عليه ؛ وذلك لما تقرر عندهم أن الأمة مشاركون للرسول في التكليف . وليس ذلك مستمراً أيضاً .

٢٦٩- وأنا أقول فيه : ما ظهرت فيه خصائص الرسول عليه السلام ، كالنكاح والغنائم ؛ وكان إذا ورد خطاب مختص في حكم اللسان برسول الله ﷺ - فما أراهم كانوا يعتقدون مشاركته فيه ؛ لاقتضاء الصيغة التخصيص ، والعلم بخصائص رسول الله ﷺ فيما ظهر الخطاب فيه . فأما ما لم يظهر فيه خصائصه وورد فيه خطاب مختص به ، فهذا مجال النظر . ولست أتحقق أيضاً مسلماً قاطعاً من رأيهم في طرد اعتقاد المشاركة .

٢٧٠- ومما يتعين له التنبيه الآن - إلى أن يجيء تقريره في باب التأويلات - أن كل ظهور يتلقى من وضع اللسان ، فهو الذي يثبت عندنا وجوب العمل به ، ما لم يمنع منه مانع . فأما غلبات الظنون في تقدير وقائع وعادات ، فما أراها [مناطا] للأحكام ، وإن غلب الظن فيه كما غلب في إرادة الشارع عليه السلام بلفظه ما يشعر به ظاهره . .

وهذا بمثابة تسويغنا للمثول اعتماد الاحتمال على شرط عقد التأويل بالدليل ، ثم لا يلتزم تنزيل الأمر على إمكان النسخ وإن كان محتملاً ، فإن قطعنا بشيء من ذلك حكماً به ، وهذا كقطعنا أنهم كانوا يتأسون برسول الله ﷺ في أفعاله ، ويستبينون منها رفع الحرج عنهم إذا لم يظهر [لهم] اختصاص رسول الله عليه السلام . وهذا الفن مقطوع به ؛ فلا جرم المرتضى عندنا في حكم فعله ﷺ المنقول مطلقاً استبانة رفع الحرج فيه عن الأمة ، إذا لم يكن الفعل في محل خصائصه ﷺ ، كما سيأتي بعد ذلك أحكام أفعاله . فالذي تيقناه في أفعاله ، لم نتيقنه في الخطاب المختص به ﷺ .

مسألة :

٢٧١ — إذا خص رسول الله ﷺ واحداً من أمته بخطاب ، فهذا مما عده الأصوليون من مسائل الخلاف ، فقالوا : من العلماء من صار إلى أن المكلفين قاطبة يشاركون المخاطب ومنهم من قال : لا يشاركونه .

والقول في هذا عندي مردود إلى كلام وجيز : فإن وقع النظر في مقتضى اللفظ ، فلا شك أنه للتخصيص ، وإن وقع [النظر] فيما استمر الشرع عليه ، فلا شك أن خطاب رسول الله ، وإن كان مختصاً بآحاد الأمة ، فإن الكافة يلزمون في مقتضاه ما يلتزمه المخاطب ، وكذلك القول فيما خصّ به أهل عصره ، وكون الناس شرعاً في الشرع ، واستبانة ذلك من عهد الصحابة ، ومن بعدهم لا شك فيه . وكون مقتضى اللفظ مختصاً بالمخاطب من جهة اللسان لا شك فيه ، فلا معنى لعد هذه المسألة من المختلفات ، والشقان جميعاً متفق عليهما .

وهذه المسألة والتي قبلها في الصيغ الخاصة ، ولكنهما تعلقتا بما تقدم عليهما فرائنا ذكرهما .

وقد نجزت الآن الألفاظ المطلقة في العموم ومقتضاها ، وحن الآن أن نذكر الصيغ المقيدة المقترنة .

فصل : الصيغ المقيدة بالقرائن

٢٧٢ — فنقول : القرائن تنقسم إلى قرائن حالية ، وإلى قرائن لفظية . فأما القرائن الحالية : فكقول القائل : رأيت الناس ، وأخذت فتوى العلماء . ونحن نعلم أن حاله لا يحتمل رؤية الناس أجمعين ، ومراجعة جميع العلماء ، فهذه القرينة وما في معناها [تتضمن] تخصيص الصيغة . وستلونها مسائل حرية بالالتحاق بهذا القسم .

مسألة :

٢٧٣ - إذا ورد خطاب الشارع - صلوات الله عليه وسلامه - على سبب مخصوص ، وسؤال واقع عن واقعة معينة ، فقد اختلف الأصوليون في أن الصيغة هل يتعدى سببها في اقتضاء العموم ، أم يتضمن ورودها على السبب اختصاصها به ؟ .
فنذني صح عندنا من مذهب الشافعي اختصاصها به .

وعلى هذا يدل قوله تعالى : ﴿ قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير ﴾ ^(١) الآية قال رضي الله عنه : « كان الكفار يُحلون الميتة والدم ولحم الخنزير ، وما أهل لغير الله به ، وكانوا يتخرجون عن كثير من المباحات في الشرع ، فكانت سجيّتهم تخالف وضع الشرع ، وتُحدّه ؛ فنزلت هذه الآية مسبقة الورود بذكر سجيّتهم في البحيرة والسائبة والوصيلة والحام ، والموقوذة وأكلة السبع ، وكان الغرض منها استبانة كونهم على مضادة الحق ، ومحادة الصدق ، حتى كأنه قال تعالى : « لا حرام إلا ما حلّلتُموه » . والغرض الرد عليهم » ولولا سبق الشافعي إلى ذلك ، وإلا لما كنا نستجيز مخالفة مالك ، في مصيره إلى حصر المحرمات فيما ذكر الله تعالى في هذه الآيات . والذي نقله من يوثق به من مذهب أبي حنيفة : أن الصيغة مجرأة على العموم ، وقد زاد على ادعاء العموم أمراً منكراً - إن صح عنه - سنختم المسألة به .

٢٧٤ - ونحن نقول : إن كان جواب الشارع لا يفرض مستقلاً بنفسه ، لولا تقدم السؤال ، مثل أن يسأله رجل عن شيء معين قائلًا : أيحل هذا؟ فيقول : نعم أو لا ، فلا سبيل في ادعاء العموم ؛ فإن العموم فرع استقلال الكلام بنفسه ، بحيث يفرض الابتداء به من غير تقدم سؤال ، فإذا ذاك يستمسك المستمسكون باللفظ كما سنذكره . ويتعلق آخرون بالسبب .

فأما إذا كان الكلام لا يثبت له الاستقلال دون تقدم السؤال ، والسؤال خاص والجواب تنمة له ، وفي حكم الجزء منه [فليس بموضع خلاف] .

وأما إذا كان كلام الشارع مستقلاً ، بحيث لو قدر نطقه به ابتداءً لكان ذلك شرعاً منه ، وافتتاح تأسيس ، فهذا موضع الكلام .

٢٧٥ - والذي نرى القطع به التعلق بمقتضى الصيغة في أصل اللسان ؛ فإننا إن نظرنا [إلى معناها] فهو عام ، وإن نظرنا إلى السبب ، فليس بدعا أن يُسأل الرسول عليه السلام عن شيء فيذكر في مقابلته تأسيس شرع يأخذ منه السائل حظه ، ويسترسل مقتضى اللفظ على غيره .

فالقول البالغ فيه أن قصد التخصيص بالسبب الخاص يعارضه قصد ابتداء تمهيد الشرع . فإن لم يظهر قصد تأسيس الشرع لم يترجح قصد التخصيص بالسبب ، فإذا تعارضا لم يحكم أحدهما على الثاني ، وتعين التمسك باللفظ ومقتضاه العموم ، ولهذا اعتقد صحبه الأكرمون عدم اختصاص ألفاظه بالمكان ، والزمان ، والمخاطبين ، وسبقوا إلى أن الناس الذين لم يخاطبوا مع المخاطبين شرع في الشرع ، ولا حاجة إلى ذلك مع ما قرناه .

وما ذكره الشافعي من الكلام على الآية ، فهو في غاية الحسن ، ولكن ما ذكر لا يفيد الحكم على الآية ، بل يفيد تطرق التأويل إليها ولولا ما مهدنا ، لكانت الآية نصاً ، وهي من آخر ما نزل على رسول الله ﷺ ، ولم يدع أحد من حملة علوم القرآن النسخ فيها .

٢٧٦ - وأنا أقول وراء ذلك : مقتضى هذا السياق الذي هو [مستمسك] إمام دار الهجرة . مالك رضي الله عنه - يقتضي تحليل الحشرات والقاذورات ، والعذرات وغيرها من النجاسات . فلا يستمر إجراء الآية على العموم مع اعتقاد هذا الذي ادعيناه [و] قطع السلف بالتحريم فيه . فإن أنكر منكر هذا ، واندفع في تحليل هذه الأشياء ، علم قطعاً انسلاله عن ضبط المسألة ، واستيطاؤه مركب العقوق ، فرب شيء نتحققه بعد انقراض العصور ، وإن لم نشهد أهلها . وإن سلم مسلم تحريم ما ذكرناه ، ولم يقابل الحقوق بالعقوق وهاب حجاب الإنصاف ، فيبطل بذلك ادعاء النص في العموم .

ثم نحن وإن كنا لا نرى تطرق التخصيص إلى اللفظ مقتضياً مصير اللفظ مجملاً ، كما سنذكره في مسائل الخصوص ، فإننا نعتقد أن ذلك إن جرى يُخرج اللفظ عن مراتب النصوص في العموم ، ويلحقه بقبيل الظواهر وهذا كاف في مسلك الكلام على هذه الآية .

٢٧٧ - وقد حان الآن أن نذكر ما نقل من سرف أبي حنيفة في عدم الالتفات إلى السبب ، فنقول : أولاً إذا حكمنا بتعميم اللفظ الوارد في السبب الخاص ، فلا شك أنا

لا نشترط في تجويز تخصيصه [ما] يجوز به تخصيص [الألفاظ] المطلقة ، بل نقول : تخصيص اللفظ [بسبب] يُقَوِّي جانبَ المثول ، ويخفف عليه مؤنة طلب دليل بالغ في الوضوح ، على ما سيأتي بيان ذلك وأمثاله في باب التأويلات . ولكننا نقول : لا يجوز إخراج سبب اللفظ بطريق التخصيص عن مقتضى اللفظ ، فهو إذاً صريحٌ في سببه ظاهر في غيره على ما ارتضيناه .

٢٧٨ — ونقل ناقلون عن أبي حنيفة أنه يجوز إخراج سبب اللفظ بالتخصيص ، وإنما ادعى النقلة عليه ذلك من خبرين : أحدهما : حديث العجلاني في اللعان ؛ فإنه لا عن امرأته وهي حامل ، ونفى حملها فانتفى ، ومنع أبو حنيفة ^(١) نفْي الحمل باللعان ، وإن لم يرد في بيان اللعان عن المصطفى ﷺ غير قصة العجلاني . والحديث الآخر حديث عبد بن زمعة ^(٢) وكان سأل عن ولد أمته في ملك يمين ، فقال رسول الله ﷺ : « الولد للفراش » ^(٣) فعلا أبو حنيفة في اللفظ ، حتى ألحق الولد بالآب في النكاح ، وإن تيقنا استحالة العلوق من الزوج ، ولم يُلحق ولد المملوكة بمولدها [وإن] أقر بالوطء والافتراش [فالذي] عندي أنه لا يجوز أن ينسب إلى [متعاقل] تجويز استخراج السبب تخصيصاً ، وما نقل عنه محمول على أن الحديثين لم يبلغاه ، بكمالهما ، وكان ضعيف القيام بجمع الأحاديث ، صارفاً جماً طلبه إلى الرأي ، مع القطع بأن الذين مضوا كانوا لا يتعلقون بالرأي ما لم يعجزوا عن تتبع ألفاظ الشارع .

فهذا ما أردنا ذكره في القرائن الحالية .

القرائن التي ليست حالية

فأما القرائن التي ليست حالية فهي تنقسم إلى الاستثناء والتخصيص ، ونحن نبداً بالاستثناء .

(١) سبقت ترجمته .

(٢) عبد بن زمعة بن قيس بن عبد شمس بن عبد ود بن نصر القرشي العامري أخو سودة أم المؤمنين . قال ابن عبد البر : كان من سادات الصحابة . له ترجمة في : الإصابة ٤٣٣/٢ / ٥٢٧٢ .

(٣) روى هذا اللفظ : البخاري ٧٠/٣ و ١٠٦ و ١٦١ و ٤٠/٤ ، ومسلم في : الرضاع (٣٦ ، ٣٧) ، وأبو داود (٢٢٧٣) والترمذي (١١٥٧) ، والنسائي في : الطلاق (٤٩ ، ٥٠) وابن ماجه (٢٠٠٦) ، والدارمي ١٥٢/٢ ، وأحمد ٢٥/١ و ٦٩ و ٢٠٧/٢ و ٢٨٠ و ٤٧٥ .

مسائل الاستثناء :

٢٧٩ - الاستثناء استفعال من الثني ، يقال : ثَنَيْتُ الشيء إذا صرفته ، وثْنِي الثوبُ إذا كُفَّ و غُطِفَ عن أطراف الأذيال والأكمام . ثم للاستثناء أدوات في اللسان يطول استقصاء القول فيها . ونحن نذكر أممها وأصلها ، ونضبط تراجم الاستثناء مبنية على القواعد ، ثم ننعطفُ على المسائل الأصولية في قضايا الاستثناء ، فنقول :

٢٨٠ - أصل أدوات الاستثناء (إلا) ، ثم لا يخلو إما أن يتصل بكلام متضمنه إيجاب ^(١) وإثبات ^(٢) ، وإما أن يتصل بكلام مبني على النفي ، فإن كان في واجب ثابت ، فوضع اللسان فيه اقتضاء النصب ، تقول : جاء القوم إلا زيداً ، والتقدير : أستثنى زيداً ، فهو حرف دال على فعل ناصب ، قال الله تعالى : ﴿ فشرّبوا منه إلا قليلاً منهم ﴾ ^(٣) وقد يرد ما بعد إلا مرفوعاً ، وهو فصيح منطوق به تقول : جاءني القوم إلا زيداً ، وعليه حمل قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا ﴾ ^(٤) وأنشد فيه :

وكل أخ مفارقة أخوه لعمر أبيك إلا الفرقدان

وإنما يسوغ ذلك لأمر نحن ننبه عليه ، فنقول : من قولهم في اللغة الفصيحة : جاء القوم غير زيد ، فينصبون (غير) على الاستثناء ، ويأخذون نصب (غير) مما ينتصب بإلا ^(٥) ، في قولهم : جاء القوم إلا زيداً ، فغير يدخل على ما يعمل فيه (إلا) ويجوز أن يقال : جاء القوم غير زيد ، أجروا (غير) نعتاً للقوم ، والتقدير : جاء القوم المغايطون لزيد ، ثم لما أدخلوا (غير) على حكم إلا ، أدخلوا ما بعد إلا - في لغة - على (غير) في مذهب الصفة ، فقالوا : جاء القوم إلا زيداً .

٢٨١ - وإذا اتصل إلا بكلام مبني على النفي ، فلا يخلو إما أن يتم الكلام دونه ، أو لا يتم . فإن لم يتم الكلام دونه ، فاعتماد الكلام على النفي ، فلا تعمل إلا ، وجري الكلام بوجوه [الإعراب ، كما يجرى فرضه] لو فرض حذف إلا ،

(١) إيجاب : وذلك بأن يذكر في الكلام المستثنى منه . (٢) إثبات : وذلك بالآلا يتقدمه نفي .

(٣) آية (٢٤٩) سورة البقرة . (٤) آية (٢٢) سورة الأنبياء .

(٥) وللمتصّب بـ « إلا » ثلاثة أحوال : الأولى : وجوب النصب على الاستثناء ، وذلك إذا كان الكلام تاماً موجباً . الثانية : جواز اتباعه لما قبل « إلا » على أنه بدل منه مع جواز نصبه على الاستثناء ، وذلك إذا كان الكلام تاماً منفيّاً . الثالثة : وجوب إجرائه على حسب ما يقتضيه العامل المذكور قبل إلا ، وذلك إذا كان الكلام ناقصاً ولا يكون حينئذٍ إلا منقيّاً .

فتقول : ما جاءني إلا زيدٌ ، وما رأيت إلا زيداً ، وما مررت إلا بزيدٍ ، كما تقول : ما جاءني زيد وما رأيت زيدا ، وما مررت بزيد .

٢٨٢ — وإن كان الكلام المبني على النفي يتم دون (إلا) فللعرب مذهبان في إعماله : منهم من يجريه مجرى استثناء ، ومنهم من لا يرى إعماله ، ويقول : ما رأيت أحداً إلا زيدا ، وما جاءني أحدٌ إلا زيدا ، على الإعمال والاستثناء ، وإلا زيدٌ على ترك الإعمال . وهو في تقدير النحاة بدل عن أحد . واختلف القراء في قوله تعالى : ﴿ ما فعلوه إلا قليلٌ منهم ﴾ ^(١) . فقراءة العامة على ترك الإعمال ، وقرأ ابنُ عامرٍ إلا قليلاً منهم ، على الاستثناء . وهذا إذا قدمت قولك : أحداً ، فأما إذا قدمت قولك : إلا على قولك : أحد - لم يتجه إلا الإعمال ، [والحمل] على الاستثناء ، تقول : ما جاءني إلا زيدا أحد . والسبب فيه أن سقوط العمل على البديل ، والبديل لا يتقدم على المبدل . قال زهير ^(٢) :

القوم ألبٌ علينا فيك ليس لنا إلا الرماحَ وأطرافَ القنا وزر
وقال الكُمَيْتُ ^(٣) :

فمالي إلا آلَ أحمدَ شيعَةٌ ومالي إلا مشعبَ الحق مشعبٌ

نصب آلَ لما أخر قوله : شيعه ، ونصب [المشعب] الأول على هذا المذهب ، وكل ما ذكرناه في الاستثناء من الجنس .

٢٨٣ — فأما الاستثناء من غير الجنس ، والكلام مبني على النفي ، حيث انتهى الترتيب إليه - فمذهب الاستثناء شائع فيه وفاقاً ؛ فتقول : ما جاء أحد إلا حماراً ، والتقدير : أستثنى حماراً . فأما إذا أتيت بما بعد إلا على تقدير البديل ، فقد اختلف فيه أهل اللسان ، فمنع الحجازيون البديل ، وعينوا الاستثناء ، ولم يروا وقوع الحمار بدلاً

(١) آية (٦٦) سورة النساء .

(٢) زهير : هو ابن أبي سلمى ، وهو أحد الثلاثة المتقدمين على سائر الشعراء ، وكان يمتاز بما في نظمه من الحكمة البالغة ، وكثرة الأمثال مع القدرة على المدح . مات سنة (٦١٥) . له ترجمة في : خزانة الأدب ٣٧٥/١ ، والشعر والشعراء (٥٧) .

(٣) الكميت : هو ابن زيد الأسدي ، شاعر مقدم ، عالم بلغات العرب ، خبير بأيامها ، من شعراء مضمر وألستها وكان مشهوراً بالتشيع لبني هاشم ، وهو من أصحاب الملحمات . مات سنة (٢١٦) . له ترجمة في : خزانة الأدب ٦٩/١ ، والشعر والشعراء (٣٦٨) ، ومروج الذهب ٣٦/٦ .

عن أحد ، وقالوا : إنما يبدل من أحد عاقل . قال النابغة ^(١) :

وقفت فيها أصيلاً لا أسأئلهما أعيت جواباً ، وما بالربيع من أحد
إلا أوارى لاياً ما أئينهما والنؤى كالحوض بالظلومة الجلد

فصب الأوارى على الاستثناء ، ولم ير إجراءها بدلاً عن أحد ، وهذه لغة القرآن . وبنو تميم جوزوا مذهب البذل ، فقالوا : ما جاءني أحد إلا حمار ، واعتلوا بأن التعبير بالأحد عن غير من يعقل ليس بدعاً ، في مثل قولك : أقبل أحد الحمارين في كلام يطول تتبعه .

فهذه التراجم لم نجد بداً من تصدير الباب بها ، ونحن الآن نعود إلى المسائل [الأصولية] ، ونرسمها مسألة مسألة .

مسألة :

٢٨٤ — صيغة الاستثناء إذا انقطعت لم تعمل ، وألغيت ، وشرطها في الصحة أن تتصل بالمستثنى عنه ، وتجري جزءاً من الكلام ، والمرعي في الاتصال أن يعدّ الكلام واحداً غير منقطع .

٢٨٥ — ورأى أصحاب المقالات أن ابن عباس كان يجوز فصل الاستثناء ، ويعمله وإن طال الفصل بينه وبين المستثنى عنه ، وذهب بعض الفقهاء إلى أنه يجوز ذلك في كتاب الله تعالى دون غيره .

والرد على من يجوز فصل الاستثناء مدرك بالبديهة ، يغني وضوحه عن الإطناب في شرحه ، ولو عملت الاستثناءات المنفصلة لم يثبت ثقة بالعهود والمواثيق ، ولما أفضى عقد إلى اللزوم ، ولما علم صدق صادق ، وكذب كاذب ، مع ارتقاب الاستثناء . فكل ما نذكره تكلف ، بعد حصول القطع بأن العرب ، وغيرها من أرباب اللغات لا يرون إمكان [تغيير] الألفاظ الناصة على معانيها ، وإلحاق الاستثناء بعدها بعد تمادي الآباد وتطاول الأزمان ، والكلام المسكوت عليه في رفع اللسان غير مستدرك بعد الفصل بالاستثناء .

(١) النابغة : هو زياد بن معاوية الذبياني ، وهو من الأشراف الذين غص الشعر منهم كما غص من امرئ القيس . توفي سنة (٦٠٤) م . له ترجمة في : الأغاني ٩/ ١٦٢ ، والشعر والشعراء (٧٠ و ١٢٦) ، والجمهرة (٥٢) .

والغامض في هذه المسألة أن ابن عباس ، وهو حبر هذه الأمة ، ومرجوعها في مشكلات القرآن ، كيف يستجيز انتحال مثل هذا المذهب على ظهور بطلانه ؟ والوجه اتهم الناقل ، وحمل النقل على أنه خطأ ، أو مختلق مخترع ، والكذب أكثر ما يسمع . ويمكن أن يحمل مذهبه على إضمار الاستثناء متصلا ، ثم يقع البوح بادعاء إضماره مستأخرا . فإذا ادعى مدع أن صاحب الكلام مصدق ، فهذا مذهب على كل حال ، وإن كان مزيقا ، وقد صار إليه بعض أصحاب مالك .

٢٨٦ — وأما من قال من الفقهاء بتجويز تأخير الاستثناء ، في كلام الله تعالى دون غيره ، فلنما حملة عليه خيال من مبادئ كلام المتكلمين ، الصائرين إلى أن الكلام الأزلي واحد ، وإنما الترتيب في جهات الوصول إلى المخاطبين ، وإن كان كل تأخر قد تأخر من الاستثناء به فذلك من سماع السامعين ، وفهم المخاطبين ، لا في كلام رب العالمين .

وهذا من هؤلاء اقتحام العمایات ، والارتباك في غمرات الجهالات ، فلن استقر هذا العقد في اتحاد كلام [الله تعالى] ، والحكم عليه ظاهر بما هو الاختلاف حقا ، والواحد لا يختلف ، فثبت أن الواحد الذي حقه ألا ينقسم مستثنى عنه واستثناء المستثنى عنه منفي ، والاستثناء نفي ، وهيهات أن يشتمل على ذلك فكر عاقل ، غير مصروف عن درك الحقائق بعرف التقاليد ، ثم ليس الكلام - مع هذا كله - في الكلام الأزلي ، وإنما الكلام في العبارات التي تبلغنا ، وهي محمولة على معاني كلام العرب نظما ، ووصلا وفصلا ، ولا شك أنه لا ينتظم في وضع العربية فصل صيغة الاستثناء ، عن العبارة التي تُشعر بمستثنى عنه ، فهذا منتهى القول في ذلك .

مسألة :

٢٨٧ — إذا اشتمل الكلام على جمل ، واستعقب الجملة الآخرة استثناءً - فالمنقول عن الشافعي ^(١) رضي الله عنه : أن الاستثناء ينعطف على الجمل كلها ، ولا يختص بالجملة الآخرة منها .

وقال أبو حنيفة ^(٢) : هو مختص بالجملة الآخرة معنا .

٢٨٨ — وينبغي على المذهبين مسألة في الوصايا والحبس . وهي أن القائل إذا قال :

وقفت داري هذه على بني فلان ، ثم على بني فلان ، وعدّد طوائف ، وميّز بعضهم من بعض ذكراً ، ثم قال عند ذكر الطائفة الأخيرة : إلا أن يفسق منهم فاسق ، فلا يستحق من المسمي شيئاً ، فهذا يتضمن على رأي الشافعي اشتراط العدالة في جميع البطون قبله ، وأبو حنيفة رضي الله عنه ، ومتبعوه يزعمون أن الاستثناء المتصل بالجملة الأخيرة - يتضمن اشتراط العدالة في المسمين آخرًا ، والمذكورون قبلهم يستحقون فسقوا أو اتقوا . وذكر الأصوليون آية القذف مثالا مفروضاً لإيضاح المذهبين ، وترجيح أحدهما على الثاني ، وهو قوله تعالى : ﴿ والذين يرمون المحصنات فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا ﴾ ^(١) . رأى الشافعي صرف (إلا) في قوله : ﴿ إلا الذين تابوا ﴾ ^(٢) إلى ما أمكن من الجمل المتقدمة ، ومنها قوله تعالى : ﴿ ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ﴾ ^(٣) ، وخصص أبو حنيفة معنى هذا الاستثناء بنبد الفسق ، والتسمية به ، فالقذفة فسقة إلا من تاب فيسقط عنه بظهور التوبة اسم الفسق . وأما حكم الرد المستفاد من قوله تعالى : ﴿ ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ﴾ ^(٤) فلا ينعطف الاستثناء عليه ، وهو مستدام على التأيد ، كما أشعر به قوله تعالى أبداً .

ونحن نذكر الآن ما قاله الأصوليون لكل فريق ، ثم نذكر ما هو المختار ، كدأبنا في المسائل .

٢٨٩ — فمما ذكره [أصحاب] الشافعي أن الجمل إذا عطف بعضها على بعض ، فالواو ناسقة عاطفة ، مشرّكة ، مُصَيِّرةٌ جميع ما للعطف بها في حكم جملة مجموعة لا انعطاف ولا ترتيب فيها ، فإذا قال القائل : رأيت زيداً وعمراً اقتضى ذلك اشتراك المذكورين في الرؤية . وحاصل ذلك يتضمن المصير إلى جعل الجمل ، وإن ترتبت ذكراً جملة واحدة ، ويقتضي ذلك استرسال الاستثناء عليها .

وهذا عندي خلي عن التحصيل ، مشعرٌ بجهل مُورده بالعربية . والتشريك الذي ادعى هؤلاء إنما يجري في الأفراد التي لا تستقل لأنفسها ، وليست جملاً معقودة بانفرادها . كقول القائل : رأيت زيداً وعمراً . فأما إذا اشتمل الكلام على جمل ، وكل جملة لو قدر السكوت عليها لاستقلت بالإفادة ، فكيف يتخيل اقتضاء الواو التشريك

(٢) سبقت .

(١) آية (٤ ، ٥) سورة النور .

(٤) سبقت .

(٣) سبقت .

فيها ؟ ولكل جملة معناها الخاص بها ، وقد يكون بعضها نفياً وبعضها إثباتاً ، في مثل قول القائل: أقبل بنو تميم ، ورفضت قريش ، وتألّبت عقيل ، فكيف يتحقق الاشتراك في هذه المعاني المختلفة، التي لا يتصور الاشتراك فيها؟ فالواو لا تكسب الجمل إعراباً ، فكيف تشركها في المعنى؟ والإطناب في ذلك لا معنى له . نعم تستعمل العرب الواو في تضاعيف ذكر الجمل ، لتحسين نظم الكلام ، لا للعطف المحقق ، والتشريك .

٢٩٠ — وادعى بعض أصحاب الشافعي ، أن بعض أصحاب أبي حنيفة يقولون : إن الرجل إذا قال: نسوتي طالق ، وعبيدي أحرار ، ودوري محبسة، إن شاء الله تعالى فهذا الاستثناء راجع إلى [جميع] ما تقدم ، وما أراهم يسلمون ذلك إن عقلوا ، وإن سلّموا ، فمطالب القطع لا يغني فيها التعلق بمناقضات الخصم وهفواته ، فليبعد طالب التحقيق عن مثل هذا .

٢٩١ — ونحن نقول : إذا اختلفت المعاني ، وتباينت جهاتها ، وارتبط كل معنى بجملة ، ثم استعقبت الجملة الأخيرة مثنية فالرأي الحق الحكم باختصاصه بالجملة الأخيرة ، فإن الجمل - وإن انتضمت تحت سياق واحد - فليس لبعضها تعلق ببعض ، كما قدمنا تقريره ، وإنما ينعطف الاستثناء على كلام مجتمع ، في غرض واحد .

وإن اختلفت المقاصد في الجمل ، فكل جملة متعلقة بمعناها ، لا تعلق لها بما بعدها ، والواو ليست لتغيير المعنى ، وإنما هي لاسترسال الكلام ؛ وحسن نظمه ، والجملة الأخيرة تفصل الاستثناء عن الجملة المتقدمة ، من حيث إن الخائض في ذكرها أخذ في معنى يخالف معنى الجملة المتقدمة مضرب عنه ، فيظهر والحالة هذه اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة ، وبيان ذلك بالمثل : أن الرجل إذا قال : [أكرموا من يزورنا] ، وقد حبست على أقاربي داري هذه ، وبعث عقاري الذي تعرفونه من فلان ، وإذا مت فاعتقوا عبيدي إلا الفاسق منهم ، فيبعد انصراف حكم الاستثناء إلى الحبس ، أو إلى الأمر بالإكرام . ثم ليس يبعد قصد العطف على الجميع إذا أمكن ، [ولكن] ليس يشعر ظاهر الكلام به . فإذا قال [القائل] : وقفت على بني فلان داري ، وحبست على أقاربي ضيعتي ، وسبّلت على خدمي وموالي غنمي ، إلا أن يفسق منهم فاسق ، فلا يظهر اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة ، ولا يظهر انعطافه على الجمل كلها ، والأمر في ذلك موقوف على المراجعة والبيان .

والسبب فيه أن مساق الخطاب في الجمل كلّها واحد ، ولكن الجمل منفصلة في الذكر ، [فجر] اتحاد المقصود ، وفصل الجمل إجمالاً ووفقاً .

٢٩٢- وأما آية القذفة فإنها خارجة عن القسمين جميعاً ، على ما سنوضحه الآن قائلين : قوله تعالى : ﴿ ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ﴾ ^(١) حُكْمٌ في جملة ، وقوله تعالى : ﴿ وأولئك هم الفاسقون ﴾ ^(٢) في حكم التعليل لحكم الجملة المتقدمة ، فإن الشهادة في أمثال هذه المحال بالفسق ترد ، فإذا تاب رفعت التوبة علة الرد ، وانعطف أثرها على الرد لا محالة ، فكانه تعالى قال : ﴿ ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ﴾ ^(٣) لأنهم فاسقون ، إلا الذين تابوا . وهذا يدرأ عنا سؤال من سأل ، فقال : هلا حططتم الحد بالتوبة ، فإننا نقول : الحد في حكم [المنقطع عن الرد] ، فإنه موجبٌ جريرة ارتكبتها ، والغرض من الحد الزجرُ عن أمثالها ، ولو سقط الحد بإظهار التوبة لاستجراً للفسقة على الأعراض ، فلم نر للحد ارتباطاً بالرد والفسق ، وإنما ارتباطه بالزجر الذي وضعه الشارع ، فكانا عطفاً التوبة على جملة واحدة مؤذنة بالتعليل ، فلم يلزم عطف أثرها على حكم جملة منقطعة عنها . فإذا جرت مسألة قبول شهادة القذفة لائحةً ، مع استمسакنا بالحق المبين في مأخذ الأصول .

٢٩٣- فإن قيل : إذا حبس على فرق وطوائف ، وعقب على الجملة الأخيرة استثناء - فبم تفتنون في موجب ذلك الاستثناء في الجمل السالفة ؟ قلنا : أما من يعتقد ظهور انعطاف الاستثناء في الجمل المتقدمة ، فلا يكاد يخفى قوله ، وأما أنا فعندي الوقف ، فإن وُجدت قرينة حاكمة اتبعتها . فإن لم أجدها لم أحكم بالاستحقاق في الجمل الماضية في محل الاستثناء ؛ فإنني لم أتحقق استحقاقهم فيها ، ولا يثبت الاستحقاق إلا بثبت ؛ فإن الأصل عدمه ، وهذا تقرب فائدته من فائدة مذهب من يعتقد ظهور انعطاف الاستثناء على جميع المذكورين .

مسألة :

٢٩٤- إذا استغرق الاستثناء الجميع - كان باطلاً لغواً ، واستقر الكلام المتقدم عليه في جميع مقتضاه ، كما يستقر كلام لا يستعقبه استثناء . وإن أبقى الاستثناء شيئاً وإن قل نفذ ، وبقي ما أبقاه الاستثناء .

٢٩٥- وذكر القاضي أن شرط صحة الاستثناء أن يكون مضمونه أقل من نصف المستثنى عنه ، ولم يتمسك إلا باستبعاد لا يليق بمنصبه التعلق بمثله . فقال : إذا قال القائل : لفلان عندي عشرةٌ إلا تسعة وخمسة أسداس ، وخمسة حبات ، عدّ ذلك من

الهزم ، وعد صاحبه ملغزاً . فالاستثناء لاستدراك قليل بالإضافة إلى المذكور أولاً . وهذا الذي ذكره دَعَوَى عرية ، وتهاويل لا تحصيل لها ، ومساقتها يبطل الاستثناء كَرَّةً ؛ إذ يقال للمستثنى : كان من حَقِّك ألا تعترف إلا بالفاضل بعد استثنائك ، فإذا قلت : عشرة لم يقبل منك نفي شيء منها . والذي ذكره من أن الاستثناء في وجه حسن الكلام يقل مضمونه عن المُبْقَى بعده ، فلسنا ننكر أن الأحسن ما ذكره . وأما رد غيره فلا سبيل إليه ولو قال القائل : لفلان عليّ تسعة وخمسة أصداس وخمس حبات - كان ذلك تطويلاً والأحسن أن يقول : لفلان عليّ عشرة إلا حبة ، فليس كل ما يوضح الأحسن يُردّ غيره .

مسألة :

٢٩٦ - ذكر الفقهاء اختلاف الشافعي ، وأبي حنيفة رضي الله عنهما في الرجل إذا قال : لفلان علي ألف درهم إلا ثوباً ، ثم ذكر ثوباً لا يستغرق قيمة الألف المذكورة ، وذكر وجهاً [معقولاً] في استثناء قيمة الثوب عن الألف ، وجعل ذكر الثوب عبارة عن قيمته ، فهذا مقبول عند الشافعي مردود عند أبي حنيفة . وسوغ أبو حنيفة استثناء المكيل بعضه من بعض ، وإن اختلفت الأجناس رداً إلى التأويل الذي ذكره الشافعي في الثوب ، وكذلك جوز استثناء المكيل من الموزون ، والموزون من المكيل ، في مُرَادَاتٍ وَفَرَقٍ وجمع بين الفقهاء .

٢٩٧ - وحظ الأصول من هذه المسألة أن الجنس إذا اختلف فلا يَجْزِي الاستثناء فيه على حقيقته ، ومن ضرورة الاستثناء الحقيقي مُجَانَسَةُ المستثنى للمستثنى منه . فإن صح في مسالك الظنون التعبير بالثوب عن قيمته ، فالمستثنى القيمة ، إذ هي مُجَانَسَةُ للمستثنى منه ، لا الثوب بعينه . [فالأصح بعد وضوح ذلك ألا يعتقد ثبوت الاستثناء من غير الجنس ، فإن جرى لفظ] (إلا) في كلام فصيح لم يكن استثناء ، وكان ذلك بمعنى لكن مع استفتاح كلام بعده [وهو كثير في القرآن الكريم وألفاظ الرسول ﷺ] . قال تعالى : ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا ﴾ ^(١) [وليس السلام] من فن اللغو والتأثيم ، ومن ضرورة الاستثناء الحقيقي أن تستخرج شيئاً كان يدخل تحت لفظك لو أطلقته مجرداً عن الاستثناء ، فإن ذلك يكون صارفاً لمقتضى اللفظ ، فأما ما لا يفرض دخوله إذا أطلق اللفظ ، كيف يتخيل خروجه وهذا واضح .

فإن قيل : فما الذي حسن صيغة الاستثناء في ذلك ، مع خروجه عن حقيقة الباب ؟
قُلْنَا : تقدير ﴿ لا يسمعون فيها لغوًا ولا تأثيمًا ﴾^(١) أي لا يسمعون فيها إلا قليلًا ، وجرى
ما قبله في حكم التأكيد لنفي ما سوى السلامة ، وعلى هذا جرى ما يضاهاه ذلك .

فصل : الفرق بين الاستثناء والتخصيص

٢٩٨ - قد ذكرنا ما يتعلق بالأصول من أحكام الاستثناء ، وقد كنا قسمنا قبل
القرائن إلى الاستثناء والتخصيص ، ونحن نذكر الآن بعد نجاز مسائل الاستثناء حقيقة
التخصيص ، والفرق بينه وبين الاستثناء ، ثم نندفع بعد هذا في قواعد التخصيص ،
وتقاسيم القول فيها .

٢٩٩ - [فنقول] : التخصيص أفراد الشيء بالذكر في اصطلاح الأصوليين ،
تقول : خصص فلان الشيء بالذكر إذا أفردته ، واللفظ الخاص هو الذي ينبئ عن أمر
يجوز إدراجه مع غيره تحت لفظ آخر ، والخاص الذي لا يتصف بالعموم هو الذي
يتناول واحدًا فحسب ، والعام هو الذي لا يثبت فيه مقتضى الخصوص كالمعلوم ،
والمذكور ، والمخبر عنه . ورب لفظ هو خاص بالإضافة إلى عام فوقه ، وهو عام
بالإضافة إلى خاص دونه . فالزيدان عام بالإضافة إلى زيد ، خاص بالإضافة إلى
الزيدين ، وأمثلة ذلك تكثر .

ثم ذكر أرباب الأصول طرقًا في الفرق بين التخصيص والاستثناء ، ونحن نذكر
حقيقة الفرق بينهما ، ثم نورد ما أورده تحقيقًا لما نمهده .

٣٠٠ - فالاستثناء مع المستثنى عنه في حكم الكلام الواحد المسوق لما يبقى من
الاستثناء ، فإن قلت : عشرة إلا خمسة كان مجموع الكلام عبارة عن خمسة . ولا
تقول : تبين بالاستثناء أن العشرة الواقعة في صدر الكلام ، عبارة عن الخمسة ، وهذا
محال لا يعتقده لبيب ، بل ذكر العشرة مع ذكر مطلقها إلا خمسة مجموعها ينص على
الخمسة الباقية . ولو فرض مجرد العشرة لكان نصًا في العدد المعني به ، ولو فرض
استئثار إخراج الخمسة للغا الاستثناء وعد نسجًا وقطعا لبعض العشرة ، بعد اعتقاد
الشبوت .

٣٠١- والتخصيص تبين المراد باللفظ الموضوع ظاهره للعموم؛ فلا يقع التخصيص جزءاً من الكلام الوارد عامّاً ، بل ذلك اللفظ ظاهره للاستغراق ، ولا يمنع أن يعني به الخصوص ، فلذا بان أن مطلقه عني به خصوصاً ، أو ظن ذلك به على ما سنذكر مسالك الظنون في التأويلات إن شاء الله تعالى . فهذا هو الذي يسمى تخصيصاً ، ولا يكون المخصّص إذاً نصاً في العموم ، ولو كان نصاً لما تبين أن المراد به غير ما هو نص فيه أو بعضه ، فهذا حقيقة الفرق .

ثم يقتضي ما ذكرناه أموراً يفترق فيها الاستثناء والتخصيص منها :

٣٠٢- أن التخصيص قد يتبين بقرائن الأحوال ، ولا يفرض ذلك في وضع الاستثناء ، فإذا قال القائل : رأيت الناس ، فالقرينة شاهدة بأنه لم ير جميعهم ، وإذا قال : رأيت عشرة ، فلا قرينة تدل على حمل العشرة على خمسة ، والاستثناء يتصل ، فإنه يعد جزءاً من الكلام كما تمهد ، والتخصيص لا يمتنع انفصاله [في وضع الكلام ؛ فإنه تبين] ، ولا يمتنع استخار البيان عن اللفظ في وضع اللسان ، وليس كالاستثناء ؛ فإن الانفصال يخرج عن كونه استثناء كما سبق . ومن منع تأخير البيان عن مورد الخطاب فلا يأخذ منعه من وضع اللسان ، وإنما يتلقاه مما يعتقده من القول بالاستصلاح ، على ما سيأتي طرف منه ، بعد ذلك في حكم الخصوص والعموم .

وهذا القدر مُقنع في محاولة الفرق بين البابين ؛ فإن الغرض في كل فن بيان مقصوده ، والازدياد بعد البيان لا يفيد .

٣٠٣- وليعلم الناظر أن ما نذكره في العموم والخصوص إنما يختص بالأسماء دون الأفعال والحروف ؛ فإن الحروف لا تستقل بمعان حتى تُقَدَّرَ خاصة أو عامة والأفعال لا يَلْحَقُهَا الجمعُ ، والثنية كما سبق الرمز إليه ، وكل ما لا يتطرق إليه معنى التعميم لا يلحقه معنى التخصيص ؛ فإنهما معنيان متعاقبان على التناقض ، لا يثبت أحدهما إلا حيث يتصور ثبوت الثاني ، فانهصر طلب التعميم والتخصيص في الأسماء .

٣٠٤- ثم نحن نذكر الآن ما يقبل التخصيص وحكم اللفظ إذا خصص ، ثم نذكر ما يقع به التخصيص ونصل مختتم الكلام بالقول في التأويلات ، فلا أرى في علم الشريعة باباً أنفع منه لطالب الأصول والفروع . وهذا الترتيب يقتضي ذكر حقيقة النص والظاهر، والمجمل والمفسر، والمتشابه والمحكم. وما في كل فن من الوفاق، والخلاف إن شاء الله تعالى .

مسألة :

٣٠٥ - لا يمتنع ورؤد اللفظ العام [مع] استئخار المخصص عنه ، إلى وقت الحاجة ، وذهب جماهير المعتزلة إلى منع ذلك ، وهذا من فروع القول في تأخير البيان عن مورد الخطاب إلى وقت الحاجة ، ولكننا أقمنا رَسْمها لتجري المسألة منتظمة في الكلام للعموم والخصوص ولزيادة نوردها .

أما وجه التحاقها بما تقدم في أحكام البيان ، فهو أن المخصص ليس جزءاً من الكلام المصدر بالصيغة العامة ، بخلاف الاستثناء ، وإنما هو بيان المراد باللفظ تأويلاً ، فلا يجب اتصاله كما يجب [في] الاستثناء والمستثنى عنه ، وليس تأخير البيان مستحيل الوقوع عقلاً ؛ فإن ردّ الخصم استحالة ذلك إلى الاستصلاح ، والقول بموجب رعاية صلاح العباد - فهو أصل لا يُساعدون عليه ، ولا يمتنع أن يَقَعَ في المعلوم أن استصلاح العباد في تأخير البيان إلى وقت الحاجة ، فلم يبق لما منعه وجه ، وقد ذكرنا هذا المسلك فيما سبق .

٣٠٦ - والذي [نزيده] أن الخطاب الذي يخصصه مقتضى العقل يجوز فرض وروده وإن كان يستأخر عن [مَوْرده] الإحاطة بإرادة الخصوص منه ، أخذاً من أساليب العقول . وهذا متفق عليه ، ولا يُنجي الخصوم منه قولهم : إن العقل عتيد والنظر ممكن ؛ فإن ذلك يستدعي تمادي أمد وتطاول زمن ، ولو اتصل التخصيص لفظاً ونطقاً لأغنى عن النظر ، وليس لهم عما ألزموه جواب ، ولا حاجة إلى التزامهم ذلك مع ما مهدناه .

٣٠٧ - ونختتم المسألة بالزامهم ورؤد عمومات الكتاب ، مع استئخار تبين خصوصها عن موردها ، فإن أعلى اضطراب من عقولنا نعلم أن الأحكام التي اقتضتها الصيغ المطلقة ، ثم فصلتها سنن الرسول ﷺ ، على ممر الزمان عند اعتقاب الوقائع - كثيرة . ومن أنكر ذلك ، وادعى أنه لم يرد خطاب مقتضاه عموم في الكتاب ، إلا فصله رسول الله ﷺ على أثر مورده ، فقد ادعى [أمراً] منكراً ، وقال بهتاناً وزوراً . وما نضربه مثلاً آية السرقة ؛ فإنها [إذ وردت] لم يتدر رسول الله ﷺ تفصيل أحكامها ، في الأقدار والأحرار [ونصاب المسروق] في مجلس واحد بل كان لا يعتني بالإكباب على البيان اعتناءه بوظائف النقل ، فضلاً عن المفترضات ، وكان إذا وقعت واقعة روجع فيها فبين قدر الغرض ويقصد ، وجاحد ذلك مباحة معاند .

مسألة :

٣٠٨- إذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ، ولم يدخل وقت العمل بموجبها ، فقد قال أبو بكر^(١) الصيرفي من أئمة الأصول : يجب على المتعبدين اعتقاد العموم فيها على جزم ، ثم إن كان الأمر على ما اعتقدوه فذلك ، وإن تبين الخصوص [تغيّر] العقد .

وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء ، وإنما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد . ونحن نقول لمن يتحل هذا المذهب : أيجوز أن يبين الخصوص بالآخرة؟ فإن قال : (لا) ، فتقدير ورود الخصوص متأخراً محالٌ إذاً ، ويتصل القول في ذلك بالردّ على الذين أوجبوا اتصال البيان بمورد الخطاب ، وأبو بكر هذا من الرادين على هؤلاء في تصانيفه . وإن زعم صاحب هذا المذهب أن تبين الخصوص ممكن ، فكيف يتصور جزم العقد مع اشتماله على تجويز أن يتبين الأمر على خلاف ما جزم العقد به . والتردد والجزم متناقضان .

٣٠٩- والذي يكشف الغطاء في هذه المسألة ، أن المتعبد قبل أن [يَحِينَ] العمل يتردد ، وقد يغلب على ظنه العموم لظهور اللفظ في اقتضائه ، ثم إذا لم يرد مخصص ، ودخل وقت تكليف العمل فيقع ذلك على وجهين : أحدهما : القطع بالتعميم ، فينهض اللفظ العام ، مع ما يبدو من القرائن نصاً ، وقد يقع ذلك نصاً في مسالك الظنون ، فإن العمل لا ينحصر في مدارك القطع فالمقطوع به وجوب العمل بالعموم ، فأما أن يعتقد إرادة العموم فلا ، وهذا يطرد في كل ما لا يكون قاطعاً كأخبار الآحاد والاقيسة الظنية ، فالمقطوع به في جميع هذه الأبواب وجوب العمل [به] ، والاعتقاد جارم في وجوب العمل . وهذا يستند إلى دليل قاطع مغاير لما يجري في مجاري الظنون . فأما جزم العقد في أن مطلق اللفظ أراد التعميم فلا وجه له .

٣١٠- وإن قال الصيرفي : هذا المذهب من شعب الوقف ، وقد ظهر بطلانه . قلنا : الباطل من مذهب الواقفية إنكارهم ظهور الألفاظ في مقاصدها . ونحن لا نلتزم من حيث أبطلنا مذهبهم جعل الظواهر نصوصاً ، فكيف يستقيم هذا الكلام ، ومورده يُجوزُ تبين خصوصه ، كما ذكرنا في أثناء الكلام ؟ .

مسألة :

٣١١- اللفظ الظاهر في العموم إذا اقتضى العقل خصوصه فهو مخصص بدليل العقل . وأنكر بعض الناشئة ذلك ، وأبوا أن يسموا هذا الفن تخصيصاً ، وهذه المسألة قليلة الفائدة ، نزرة الجدوى والعائدة ؛ فإن تلقى الخصوص من مأخذ العقل غير منكر ، وكون اللفظ موضوعاً للعموم في أصل اللسان لا خلاف فيه ، مع من يعترف ببطلان مذهب الواقفية . وإن امتنع ممتنع من تسمية ذلك تخصيصاً فليس في إطلاقه مخالفة عقل ولا شرع . فلا أثر لهذا الامتناع ، ولست أرى هذه المسألة خلافية في التحقيق .

فإن قالوا : التخصيص في حكم البيان ، وكتاب الله تعالى لا يبينه إلا كلام الله ، وكلام الرسول عليه السلام يخبر عن الله تعالى ، ومرجع تبيينه إلى كلام الله تعالى . قلنا : ليس التخصيص جزءاً من الكلام المتصل المشتمل على الصيغة العامة ، كما سبق تقريره ، وإنما هو تبيين . فإذا ورد الظاهر مخالفاً للمعقول فيعلم أن المراد به الخصوص الموافق له . والمعنى بكون العقل مخصصاً أنه مرشد إلى المراد منه . فهذا تمام ما أردناه .

مسألة :

٣١٢- الصيغة الظاهرة في العموم ، إذا تطرق إليها التخصيص فقد صار جماهير المعتزلة ، وطوائف من أحاب الرأي أنها صارت مجملة في بقية المسميات ، لا يسوغ التمسك بها ، إلا أن يرد خطاب بتنزيلها على بقية المسميات تبعداً بالعمل بموجبها . وتمسك هؤلاء بأن اللفظ إذا خصص وهو في أصل الوضع للعموم ، فقد عسر إجراؤه على موجب أصل الوضع ، ولم يحصل على ثبت فيما بقي من المسميات ، فلا اللفظ وضع له خصوصاً ، ولا نحن تمكنا من إعماله على حكم اللغة ، فيتضمن ذلك إجمالاً وإيهاماً . وقال معظم الفقهاء : قد تُعبدنا بالعمل بالظاهر إذا لم يمنع مانع ، فإذا لاح مخصص ، ولم يتعلق بما بقي ، ولا مانع من إجراء اللفظ على مقتضاه في الباقي فيتعين .

٣١٣- وقال القاضي أبو بكر : إذا خُص اللفظ صار مجازاً ، على خلاف ما صار إليه جماهير الفقهاء ؛ فإن تجوزَ به عما وضع له في اقتضاء العموم ، ولكنه مجاز يجب العمل به ؛ فإننا أخذنا العمل بالظواهر التي ليست نصوصاً من عادة أصحاب رسول الله ﷺ ، كما سنقرر ذلك عند ذكرنا حقائق المجملات ، والظواهر والنصوص ،

ثم علمنا قطعاً أن جميع الألفاظ المتعلقة بالأحكام من الكتاب والسنة يتطرق إليها الخصوص ، وإن استوعب الطالب عمره مكباً على الطلب الخيث ، فلا يطلع على عام شرعي لا يتطرق إليه الخصوص . ونحن نعلم ضرورة أنهم ما كانوا يقفون عن العمل إذا لاحت لهم مشنوية أو ظهر مخصص ، فالدال على عملهم بالظواهر على هذا الوجه مقرر ، فاقضى عموم هذا القول أن يوجب إعمال الظواهر في بقية المسميات ، مع الحكم بكون اللفظ مجازاً من حيث جاز موجب الوضع .

والذي أراه في ذلك أنه اشترك في اللفظ موجب الحقيقة والمجاز جميعاً . أما العمل ، فكما قرره القاضي . ووجه اشتراك الحقيقة والمجاز أن تناول اللفظ لبقية المسميات لا تجوز فيه ، فهو من هذا الوجه حقيقة في التناول ، واختصاصه بها ، وقصوره عما عداها جهة في التجوز ، فالقول الكامل أن العمل واجب ، واللفظ حقيقة في تناول البقية ، مجاز في الاختصاص .

فصل في : معنى النص والظاهر والمجمل والمتشابه والمحكم

قد ذكرنا أن الأولى تقديم كلام يحوي حقيقة النص والظاهر والمجمل والمتشابه والمحكم . حتى إذا تجزَّ الغرض فيه أعقبناه بما يقع التخصيص به ، ثم أوردنا الكلام في رتب التأويلات ، والمقبول منها والمردود .

معنى النص

٣١٤ — فلتقع البداية بالنص : وقد اختلفت عبارات الأصحاب في حقيقته ، فقال بعضهم : هو لفظ مفيد لا يتطرق إليه تأويل . وقال بعض التأخرين : هو لفظ مفيد استوى ظاهره وباطنه . واعترض بعض المتكلمين على ذكر اللفظ في محاولة تحقيق النص فقال : الفحوى تقع نصاً وإن لم يكن معناها مصرحاً به لفظاً .

وهذا السؤال ساقط ؛ لأن الفحوى لا استقلال لها ، وإنما هي مقتضى لفظ على نظم ونضدٍ مخصوص ، قال تعالى في سياق الأمر بالبر ، والنهي عن العقوق ، والاستحثاث على رعاية حقوق الوالدين : ﴿ ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما ﴾ (١) فكان سياق الكلام على هذا الوجه مفيداً تحريم الضرب العنيف ناصباً ، وهو متلقى من نظم

مخصوص ، فالفحوى إذا آيلة إلى معنى الالفاظ .

٣١٥ - ثم اعتقد كثير من الخائضين في الأصول [عزة] النصوص حتى قالوا : [إن] النص في الكتاب قوله عز وجل : ﴿ قل هو الله أحد ﴾ ^(١) وقوله : ﴿ محمد رسول الله ﴾ ^(٢) وما يظهر ظهورهما . ولا يكاد هؤلاء يسمحون بالاعتراف بنص في كتاب الله تعالى ، وهو مرتبط حكم شرعي وقضواً بندور النصوص في السنة . حتى عدوا أمثلة معدودة محدودة منها : قوله ﷺ لأبي بردة بن نيار ^(٣) الأسلمي في الأضحى ، لما ضحى ولم يكن على النعت المشروع : « تجزئك ولا تجزئ » ^(٤) أحداً بعدك . وقوله عليه السلام : « واغد يا أنيس » ^(٥) إلى امرأة هذا ، فإن اعترفت فارجمها ^(٦) وهذا قول من لا يحيط بالغرض من ذلك ، والمقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع ، مع انحسام جهات التأويلات ، وانقطاع مسالك الاحتمالات ، وهذا وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة ، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية ، وإذا [نحن] خُصنا في باب التأويلات وإبانة بطلان معظم مسالك المثولين ، استبان للطالب الفطن أنّ جُلّ ما يحسبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات فهي نصوص ، وقد تكون القرينة إجماعاً واقتضاء عقل ، أو ما في معناهما ، ولو رُددنا إلى تتبع اللفظ ، فليست جهات الإمكان منحسمة على ما استشهد به هؤلاء في ابتغاء التنصيص ، وإنما [استدّ] التأويل في الآية التي متضمنها التوحيد لاعتضادها بمقتضى العقل وكم للحشوية المشبهة من خبط يناقض حقيقة التوحيد . وشفاء الغليل في ذلك يظهر في باب التأويلات . إن شاء الله عز وجل .

(١) آية (١) سورة الإخلاص .

(٢) آية (٢٩) سورة الفتح .

(٣) أبو بردة بن نيار البلوي الأنصاري خال البراء بن عازب اسمه هاني ، وقيل : اسمه مالك بن هبيرة ، وقيل : الحارث بن عمرو . مات سنة (٤١) وقيل : (٤٢) ، وقيل : (٤٥) . له ترجمة في : الإصابة ٣/ ٥٩٦ و ٨٩٢٦ و ١١٧/ ١٨/٤ ، والاستيعاب بهامش الإصابة ١٧/٤ - ١٨ ، وتهذيب التهذيب ٩٦/٢٢/١٢ .

(٤) البخاري ٢/ ٢٨ ، ومسلم في : الأضاحي : ب (١) ، والنسائي ٧/ ٢٢٣ ، وأحمد ٤/ ٣٠٣ و ٢٨٢ و ٢٩٨ .

(٥) أنيس : قال ابن السكن : يقال : هو أنيس بن الضحاك . له ترجمة في : الإصابة ١/ ٧٧/ ٢٩٦ .

(٦) البخاري في : الحدود (٣٠ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٨) ومسلم في : الحدود (٢٥) ، وأبو داود في : الحدود (٢٥) ، والترمذي في : الحدود (٨) ، والنسائي في : القضاة (٢٢) ، وابن ماجه في : الحدود (٧) ،

والدارمي في : الحدود (١٢) ، ومالك في : الحدود (٦) ، وأحمد ٤/ ١١٥ و ١١٦ .

٣١٦- فأما الشافعي ، فإنه يسمي الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه ، وكذلك القاضي أبو بكر . وهو صحيح في أصل وضع اللغة ؛ فإن النص معناه الظهور . يقال : نصت الظبية إذا عنت وظهرت ، ومنه المنصة لكرسي العروس ، التي تظهر عليه وهي تُجَلَّى . ونصَّ الرجل في السير إذا أسرع فيه ، وفي الحديث « كان رسول الله ﷺ يسير العنق في إفاضة من عرفة في طريق المأزمين فكلما وجد فجوة نص » .
وهذا الآن كافٍ في معنى النص .

معنى الظاهر

٣١٧- فأما الظاهر : قال القاضي : هو لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز ، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهراً ، وإذا عدلت إلى جهة المجاز كانت مثولة ، والذي ذكره صحيح في بعض الظواهر . وتبقى من الظواهر أقسام لا تحويها العبارة التي ذكرها ؛ فإنه ذكر تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز ؛ وجعل وجه الظهور الجريان على الحقيقة .

ويخرجُ مما ذكره المجازات الشائعة المستفيضة في الناس المنتهية في جريانها ، حادثة عن الحقيقة ، إلى منتهى لا يفهم منها حقيقة موضوعها ، كالدابة ، فإنها من دب يدب قطعاً ، وهي على بناء فاعل مترتب على قياس مطرد في الفعل المتصرف ، وحملها على الديب المحض حيد عن الظاهر ، فإنها مختصة بأشياء تدب ، فهذا في ظاهره جهة المجاز ، وتأويله جهة الحقيقة ، وكذلك الألفاظ الشرعية كالصلاة وغيرها ، فحقيقتها في ألفاظ الشرع من أبعد التأويلات ، إذا طلب الطالب الحمل عليها .

٣١٨- قال الأستاذ أبو إسحاق ^(١) : الظاهر لفظ معقول ، ينتدر إلى فهم البصير بجهة الفهم منه معنى ، وله عنده وجه في التأويل مسوّغ لا ينتدره الظن والفهم ، ويخرج على هذا ما يظهر في جهة الحقيقة ، ويثول في جهة المجاز ، وما يجري على الضد منه .

فمن الظواهر إذن مطلق صيغة الأمر ، فالصيغة ظاهرة في الوجوب مثولة في الندب والإباحة ، كما سبق في القول في محامل الصيغ .

ومنها صيغة النهي المطلقة فهي ظاهرة في التحريم ، مثولة إذا حملت على التنزيه .

ومنها النفي الشرعي المطلق في قوله ﷺ^(١) : « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » فهي ظاهرة في نفي الجواز مؤولة في نفي الكمال .

ومنها حمل الصيغ المطلقة، الموضوعية في اللغة للعموم ، على وجه العموم ظاهر مثول حمله على وجه في الخصوص .

ومنها تلقى المفهوم من التخصيص على الشرط الذي سيأتي ، والاستمساك به تعلق بالظاهر ، وتركه في حكم التأويل .

٣١٩- ثم الظهور قد يقع في الأسماء ، وقد يقع في الأفعال ، وقد يقع في الحروف ، فوقعه في الأسماء والأفعال بين ، ووقعه في الحروف مثل : (إلى) فإنه ظاهر في التحديد ، والغاية ، مؤثلول في الحمل على الجمع ، وهذه معاقد تفصلها التأويلات ، إن شاء الله تعالى .

معنى المَجْمَل

٣٢٠- فأما المجملات ، فقد يطلق المَجْمَل على العموم في قولك : أجملت الحسابَ ، إذا جمعت آحاده ، وأدرَجْتَه تحت صيغة جامعة لها .

ولكن المَجْمَل في اصطلاح الأصوليين هو المَبْهَم ، والمَبْهَم هو الذي لا يعقل معناه ، ولا يدرك مقصود الالفاظ ومبتغاه ، من قولهم : أبهمت البئر ، إذا سدده ، وردمته . ومنه سمي الكميّ : البُهْمَة ، وهو المُقَنَّعُ المبرقع الذي لا يُدرى مَنْ هو .

٣٢١- ثم المَجْمَل على أقسام : فقد يكون اللفظ مجمل الحكم والمحل ، كقولك : لفلان في بعض مالي حق ، فالحكم وهو الحق مجهول ، والمحل وهو بعض المال مجهول .

ومنها أن يكون الحكمُ مجهولاً والمحلُّ معلوماً ، كقوله تعالى : ﴿ وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾^(٢) فالمحل الذي هو مَوْرَدُ الحق معلومٌ وهو الزرع ، والحكم الذي وقع التعبير عنه بالحق مجهول القدر ، والصفة ، والجنس .

ومنها ما يكون الحكم منه معلوماً ، والمحل مجهولاً : كقول القائل لنسائه :

(١) سبق تخريجه .

(٢) آية (١٤١) سورة الأنعام .

إحداكن طالق ، أو لعبيده : أحكم حر ، فالحكم الطلاق والعناق ، وهو معلوم ، ومحلهما مجهول .

ومنها ما يكون [المحكوم] فيه معلوماً والمحكوم له وبه مجهولين ، ومنه قوله تعالى : ﴿ ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً ﴾ ^(١) فالمحكوم فيه القتل ، والمحكوم له الولي وهو مجهول ، وكذلك المحكوم به مجهول ، لأن السلطان مجهول في وصفه .

ومن وجوه الإجمال أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنيين أو أكثر ، وعلمنا أن المراد به أحد معانيه ، وهو مثل العين والقرء ، وسائر الألفاظ المشتركة .

ومن وجوه الإجمال أن يكون اللفظ بحيث لو فرض الاقتصار عليها لظهر معناه ، ولكنه وصله باستثناء مجهول ، فانسحب حكم الجهالة على اللفظ . كقوله تعالى : ﴿ أحلت لكم بهيمة الأنعام ﴾ ^(٢) ، وهذا لو قُدِّرَ الاقتصار عليه لكان مفهوماً عند من يدره ، ثم قال : ﴿ إلا ما يتلى عليكم ﴾ ^(٣) ، فانعكس الإجمال على أول المقال .

ومن وجوه الإجمال أن يرد لفظ موضوعه في اللسان العموم ، ولكننا نعلم أن العقل ينافي جريانه على حكم العموم ، فمقتضى اللفظ على الإجمال إلى أن يُنهي العاقل نظره العقلي .

٣٢٢ — وأما قوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ ^(٤) فقد تردّد جواب الشافعي في أن قوله : وأحل الله البيع من المجملات وسبب ترده أن لفظ الربا مجمل ، وهو مذكور في حكم الاستثناء عن البيع ، والمجهول إذا استثنى من المعلوم ، انسحب على الكلام كله إجمال .

والمرضى عندنا أن البيع الذي لا مفاضلة فيه بوجه من الوجوه مستفاد من قوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ ^(٥) بلا إجمال ، وكل صفة اشتملت على جهة من جهات الزيادات ، فالأمر فيها على الإجمال ، فإن الأمر يُشعر بالزيادة ، ولا يُحرّم كلّ زيادة .

فهذا كاف في ذكر المُجملات . وهذا موضوع توطئة وترجمة ، والتفصيل محال على باب التأويلات .

(١) آية (٣٣) سورة الإسراء .

(٢) آية (١) سورة المائدة .

(٣) الآية السابقة .

(٤) آية (٢٧٥) سورة البقرة .

(٥) الآية السابقة .

معنى المحكم والمتشابه

٣٢٣ - فأما المحكم والمتشابه : فقد ذهب عمرو بن عبيد^(١) ، وواصل بن عطاء^(٢) إلى أن المحكم الوعيد بالفسقة من مرتكبي الكبائر ، [بناء على أصله] .
والمتشابه : الوعيد الملتحق بأصحاب الصغائر .

وقال الأصم^(٣) : المحكم : ما احتج به الباري سبحانه وتعالى من نعوت الرسول ﷺ في كبت المنكرين ، والمتشابه : ما ذكر من نعوته في القرآن . وقال بعضهم : المحكم : أي القرآن كلها ، والمتشابه : الحروف المتقطعة . وقيل : المحكم : الناسخ ، والمتشابه : المنسوخ . وقال أبو إسحاق الزجاج : المتشابه : أمر الساعة ، ووقت وقوعها ، وما عداه محكم .

وكان المنكرون يُخفون في السؤال عنه قال الله تعالى : ﴿ يسألونك كأنك حفي عنها ﴾^(٤) ، وقال : ﴿ يسألونك عن الساعة أيان مرساها ﴾^(٥) . وكان يقول عليه السلام^(٦) : « ما المستول عنها بأعلم من السائل » ، وحمل قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾^(٧) فقال : معناه وما يعلم مآله وآخره إلا الله . قال : ومصدق ذلك قوله في سورة الأعراف : ﴿ هل ينظرون إلا تأويله ﴾^(٨) يعني القيامة وما فيها .

٣٢٤ - والمختار عندنا : أن المحكم : كل ما علم معناه ، وأدرك فحواه .

والمتشابه : هو المجمل ، وقد سبق معناه .

٣٢٥ - فإن قيل : هل بقي في كتاب الله تعالى ، وقد استأثر الله برسوله محمد ﷺ مُجْمَلٌ ؟ . قلنا : اضطرب العلماء فيه ، فمنع مانعون هذا ، واستروحوا إلى قوله تعالى ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾^(٩) ، وقال أيضاً : لو سُوغُ اشتمال القرآن على مُجْمَلات ، لتطرق إلى القرآن وجوه من المطاعن .

(١) له ترجمة في : وفيات الأعيان ٣/ ١٣٠ - ١٣٣ .

(٢) واصل بن عطاء أبو حذيفة الغزالي الأتني كان تلميذاً للحسن البصري يقرأ عليه العلوم والأخبار . وأتباعه يقال لهم : الواصلية . الكامل للمبرد ٣/ ٩٢١ ، والملل والنحل ١/ ٤٦ .

(٣) له ترجمة في : تاريخ بغداد ٢/ ١٩٢ (٤) آية (١٨٧) سورة الأعراف . (٥) آية (٤٢) سورة النازعات .

(٦) البخاري ١/ ٢٠ ، ٦/ ١٤٤ ، ومسلم في : الإيمان (١ ، ٥ ، ٧) وأبو داود في السنة (١٧) ، والترمذي (٢٦١٠) ،

والنسائي في : الإيمان (٥ ، ٦) ، وابن ماجه (٦٣ ، ٦٤ ، ٤٠٤٤) ، وابن خزيمة (٢٢٤٤) .

(٧) آية (٧) سورة آل عمران . (٨) آية (٥٣) سورة الأعراف . (٩) آية (٣) سورة المائدة .

وقال قائلون : لا يمتنع اشتغال القرآن على مجملات . لا يعلم معناها إلا الله .

٣٢٦ — والمختار عندنا : أن كل ما يثبت التكليف في [العمل به يستحيل] استمرار الإجمال فيه ، فإن ذلك يجرّ إلى تكليف المحال ، وما لا يتعلق بأحكام التكليف ، فلا يبعد استمرار الإجمال فيه ، واستثثار الله تعالى بسرّ فيه . وليس في العقل ما يحيل ذلك ، ولم يرد الشرع بما يناقضه .

وقد نجّز ما نحاوله في بيان النص والظاهر ، والمجمل ، والمحكم والمتشابه . ونحن نفتتح القول فيما يجوز به تخصيص عموم الكتاب والسنة ، ونرسم في ذلك مسائل ، تأتي على تمام الغرض في ذلك إن شاء الله تعالى .

ما يخصص به عموم الكتاب والسنة

مسألة :

٣٢٧ — عموم الكتاب هل يخصص بالخبر الناص ، الذي نقله الآحاد ؟ اختلف في ذلك الخائضون في هذا الفن ، فذهب ذاهبون إلى منع ذلك ، ومُتعلقهم فيه أن الكتاب أصله ثابت قطعاً ، والخبر الذي فيه الكلام ناقلوه مُتعرضون للزلل ، فلا يجوز أن يُحكّم على الثابت قطعاً بما أصله مشكوك فيه . وذهب الفقهاء المعتبرون إلى تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد .

ورأي القاضي الوقف في المحل الذي يتعارض فيه الخبر ومقتضى لفظ الكتاب ، فإن أصل الخبر يتطرق إليه سبيلُ الظنون ، والمراد بالعموم في الكتاب في مظنة الظنون ، فضاهى معنى الكتاب في التعرض [للتردد] أصل الخبر الناص ، فمن ذلك وجب التوقف في قدر التعارض ، وإجراء اللفظ العام من الكتاب في بقية المسميات .

٣٢٨ — والذي نختاره : القطع بتخصيص الكتاب بخبر الواحد ، فإن قُدوتنا في وجوب العمل بالظاهر المحتمل ، والخبر المعرّض لإمكان الزلل [سنة] أصحاب رسول الله ﷺ . ولولا أنا عثرنا على ذلك من سيرتهم ، لما كنّا نقطع بوجوب عمل مستند إلى الظنون ، ونحن نعلم أنّهم كانوا يرجعون إلى الخبر الناص ، الذي ينقله كل موثق به في تفسير مجملات الكتاب ، وتخصيص الظواهر ، ويجرون ذلك مجرى التفسير ، ومن أبدى في ذلك ريباً كان غير واثق بوجوب العمل بأخبار الآحاد .

وما ذكره القاضي ، وإن كان مُتَّجِهًا في مسلك العقل ، فالمتبع في وجوب العمل ما ذكرناه ، ومن شك في أن الصديق رضي الله عنه لو روى خبراً عن المصطفى ﷺ في تخصيص عموم الكتاب ، لابتدره الصحابة قاطبة بالقبول ، فليس على دراية في قاعدة الاخبار ، على ما سيأتي إن شاء الله .

مسألة :

٣٢٩- اضطرب الناس في تخصيص عموم الكتاب بالقياس على النحو المتقدم ، ومذهب القاضي الوقف كما سبق .

٣٣٠- والمختار عندنا في هذه المسألة الوقف ؛ فإننا وجدنا [فيما سلف] معتصماً مقطوعاً به ، في مصير أصحاب رسول الله ﷺ إلى الخبر الذي ينقله النقلة في معارضة اللفظ العام من الكتاب ، ولسنا نجد مثل هذا في القياس ، ولا يستتب لنا دعوى القطع . في تقديم أصحاب رسول الله ﷺ القياس على عموم الكتاب ، وإذا تعارض الأمر في مسالك الظنون ، كما ذكره القاضي ، ولم نجد أمراً مثبتاً سمعياً ، فيتعين الوقف . ثم يحصل من الوقف ما يحاوله الفقيه إذا قدر التعارض فيه ، وإذا وقف فيه فقد سقط الاعتصام به من لفظ الكتاب . ومقصود الفقيه بما يستمسك به من التخصيص شيان : أحدهما : إسقاط الاحتجاج بما يعارضه القياس من الظاهر ، وهذا يستوي فيه المخصص والوقف .

والثاني : الدعاء إلى العمل بالقياس الذي عارضه الظاهر ، وهذا ينكره الواقف ، وفيه يختلف المسلكان .

مسألة :

٣٣١- تخصيص الخبر العام المتواتر بالقياس ، أو الخبر الناص الذي نقله الأحاد ، كتخصيص عموم الكتاب بهما ، وقد مضى القول فيه .

فأما تخصيص خبر الواحد العام بالقياس ، ففيه الخلاف المقدم . ورأينا الوقف .

ولا وقع لسبق الناظر إلى اجتماع جهتين من الظن في أصل الخبر وفحواه ؛ فإنهما جميعاً ينقدحان في القياس ، ولو لم يظهر إلا وجه واحد في الظن ، كفى ذلك في اقتضاء الظن الوقف ، ولسنا نجد أمراً مقطوعاً به سمعياً ، [في أصل الخبر وفحواه] ثم ما أطلقناه من العموم ، وما ذكرناه من إطلاق القياس كلام مجمل . وتفصيله في

كتاب التأويل . وكم من لفظ يراه كثير من الناس عاما ، ولا عموم له عند [ذوي] التحقيق ، وكم من لفظ يعتقده الفقهاء ظاهراً ، وهو عند ذوي التحقيق نص .

فهذه الجمل ذكرناها مُبْهَمَةً ، وتحقيقها على التفصيل محال على باب التأويلات .

٣٣٢ — وذكر الأصوليون في انتظام هذا الفن من الكلام التردد في التخصيص بمذهب الصحابي ، وهذا سنذكره في كتاب الاجتهاد ، عند ذكرنا أن أقوال الصحابة ، إذا لم يستمر الاجتماع فيها ، هل [تكون] حجة أم لا ؟ ونذكر تفاصيل الخلاف والوفاق ، في هذا النوع .

مسألة في حمل المطلق على المقيد :

٣٣٣ — الوجهُ تنزيل هذه المسألة على مثال أولا . حتى إذا جرت المسألة في صورة ، ذكرنا اختلاف المذاهب في العبارات ، عن ضبط صور الخلاف والوفاق ، ثم نذكر معتمد كل مذهب ، ونتتبعُ بالنقض كل ما لا يصح ، ونجري على دأبنا في إثبات الصحيح ، بعد البحث عن المسالك الفاسدة . فنقول : ذكر الله تعالى الرقبة في كفارة القتل ، وقيدها بالإيمان ، فقال : ﴿ فتحرير رقبة مؤمنة ﴾ ^(١) وذكر الرقبة في كفارة الظهار مُطلقة ، ولم يقيدها بالإيمان فقال : ﴿ فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ﴾ ^(٢) ؛ فاضطربت الآراء .

ف رأي الشافعي تنزيل الرقبة المطلقة في كفارة الظهار على التقييد بالإيمان في كفارة القتل ، ثم اضطربت أصحابه في تأويل مذهبه ؛ فذهب ذاهبون إلى أن المطلق محمول على المقيد بحكم اللفظ ، ومقتضى اللسان ، ولا حاجة إلى استنباط قياس ، وإبداء تأويل للمطلق مُقَيَّدٌ . وهؤلاء يزعمون أن نفس المقيد يوجبُ تقييد المطلق .

وصار صائرون إلى أن المطلقة يحمل على المقيد بقياس مستجمع لشرائط الصحة ، يقتضي الجمع بين المطلق والمقيد .

٣٣٤ — ثم فصل نقلت المذاهب القول ، وجعلوه ثلاثة أقسام ، وعبروا عن التقاسيم بعبارتين : فقال قائلون : إذا اجتمع المطلق والمقيد في واقعة واحدة ، فالمطلق محمول على المقيد وفاقا ، وإن وقعا في واقعتين متباعدتين ، فلا حمل ومثلوا هذا بتقييد

(١) آية (٩٢) سورة النساء .

(٢) آية (٣) سورة المجادلة .

الشهادة بالعدالة ، وجريان ذكر الرقبة في الكفارة مطلقاً معرّئ عن ذكر العدالة ، والأصلان متباعدان ، لا يجمعهما مأخذ ، فلا يحمل المطلق [في أحدهما] على المقيد في الثاني . فإن قربت الواقعتان بعض القرب ، ولم ينعُد في مأخذ الظنون تلاقيهما ، ككفارة الظهار وكفارة القتل ، فهذا موضع الخلاف . فالذي يراه الشافعي حمل المطلق على المقيد في مسألة الخلاف المقدم بين أصحابه .

وهذه العبارة عن الأقسام المشتملة على صور الوفاق والخلاف .

٣٣٥- وذكر آخرون عبارة أقرب من هذه ، فقالوا : إذا جرى إطلاقٌ وتقييد ، واتخذ قبيلُ الموجب . فليس لإلحاق المطلق على المقيد ، مثل أن تُطلق الرقبة في كفارة القتل ، وتُفرض مقيدة في مواضع أخر . فإذا اختلف الموجب والموجب ، فلا حمل كالشهادة والكفارة .

وإذا اختلف الموجب ، واتفق صنفُ الموجب ، مثل : كفارة القتل ، وكفارة الظهار ، فهذا موضع التردد .

٣٣٦- وأما أبو حنيفة ، وأصحابه ، فإنهم منعوا حمل الرقبة المطلقة في كفارة الظهار على الرقبة المقيدة بالإيمان في كفارة القتل ، وبنوا حقيقة أصلهم في ذلك على قاعدة لهم في النسخ .

والمسألة حريّة بأن تُذكرَ في مسائل النسخ ، وهي مُناسبة لأحكام العموم والخصوص فابتدناها في كتاب العموم والخصوص ، ونحن الآن ننبه على ما تخيلوه ، أخذاً من النسخ .

قالوا : قوله في كفارة الظهار : ﴿ فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ﴾ ^(١) مقتضى الآية إجزاء الرقبة المطلقة ، فَمَنْ قَيَّدَها بالإيمان كان رائداً على النص ، والزيادة على النص نسخ . ووجه ادّعائهم كونها نسخاً أن مقتضى الخطاب يتضمن الإجزاء مع الإطلاق ، والزائد يرفع الإجزاء في الإطلاق ، وهو متضمن الآية ؛ فاقترضت الزيادة رَفْعَ ما تضمنه الإطلاق من الإجزاء ، فكان ذلك نسخاً من هذه الجهة . ولا يدّعي محقق أن الزيادة اقتضت نسخاً على الإطلاق ، إذا لم تكن مرتبطة بالمزيد عليه بعض الارتباط ، ووجه الارتباط ما أشرنا إليه من أن اقتضاء الإطلاق الإجزاء دون رعاية صفة في الرقبة ، فمن زاد صفة كان مدعيّاً نسخاً في الإجزاء المتلقى من مطلق الخطاب .

ولا امتناع في نسخ القرآن على الجملة ، ولكنه لا يثبت نسخ القرآن بأخبار الآحاد ، والمقاييس المظنونة ، وليس مع من شرط الإيمان في رقبة الظهار ما يجوز نسخ القرآن به ، فهذا منتهى كلام القوم .

٣٣٧ — ومن ادعى من أصحاب الشافعي وجوب حمل المطلق على المقيد من طريق اللفظ ، لم يذكر كلاماً به أكثر ، وأقرب طريق لهؤلاء أن كلام الله في حكم الخطاب الواحد ، وحق الخطاب الواحد أن يترتب المطلق فيه على المقيد وهذا من فنون الهذيان ، فإن قضايا الألفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص ، وبعضها حكم الاستقلال والانقطاع ، فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كتاب الله تعالى النفي والإثبات والأمر والزجر ، والأحكام المتغيرة - فقد ادعى أمراً عظيماً ، ولا يغني في مثل ذلك الإشارة إلى اتحاد الكلام الأزلي ، ومضطرب المتكلمين على الألفاظ ، وقضايا الصيغ ، وهي مختلفة لا مرأى فيها فسقط هذا الفن ؛ ولم يبق بعد سقوطه إلا مسلكان :

أحدهما : ما ادعاه أصحاب أبي حنيفة من أن الزيادة على النص نسخ ، واستقصاء القول في ذلك يأتي في كتاب النسخ .

٣٣٨ — ولكننا نذكر الآن [حظ] حكم العموم والخصوص من هذه المسألة ، وفيه مقنع وبلاغ ، ونحصر ما نحاوله في ثلاثة أوجه من الكلام ، أحدها : يحوي مناقضات الخصوم بحيث لا يجدون عنها محيصاً وإذا وجهت عليهم سكتوا لها ، مقرين بالحق ، أو نطقوا بالصدق ، فمما يلدتهم اشتراطهم سلامة لرقبة عن كثير من العيوب ، وهذا تقييد منهم للمطلق ، وليقع الإلزام في صفات لم يرجعوا في اشتراطها إلى قاطع ، كمصيرهم إلى اشتراط نطق الرقبة ، وامتناع أجزاء الأخرس ، مع تجويزهم إعتاق الأقطع الذي بقيت له يد . فإن هذين هاذون [منهم] ، ودرعوا أن الرقبة يقتضي إطلاقها كمال الخلقة ، والسلامة مستفادة من إطلاق الرقبة . قيل : هذا مما لا يرضاه منتسب إلى التحقيق ؛ فإننا على اضطرار نعلم أن اسم الرقبة ينطلق على المعية انطلاقه على السليمة ، ولو كانت تسمية الرقبة المعية رقبة مجازاً ، لكان تسميتها إنساناً وآدمياً مجازاً ولا ينتمي إلى التزام هذا المذهب ذو مسكة في عقله ، ولو أردنا أن نضرب الإيمان في البر والحنث ، ومجاري إطلاق الألفاظ أمثالا ، وجدنا مقالاً ومجالاً . ثم نقول : لم أجزاء الأقطع والرقبة مطلقة ؟ ولم امتنع أجزاء الأخرس والخلقة كاملة ؟ وكيف يرجو الخلاص من مثل هذا الخبط ذو فهم ؟ وقد قيد هؤلاء [ذوي] القربى

بالفقر والاستحقاق ، في قوله تعالى : ﴿ ولذي القربى ﴾ ^(١) ، ولم يعتصموا في هذا التقييد بقاطع يجوز نسخ القرآن بمثله ، فهذا أحد الوجوه الثلاثة .

٣٣٩- والوجه الثاني : أن نقول : أندعون أن ذكر الرقبة على الإطلاق نص في أجزاء كل رقبة حتى لو تخيل متخيل اختصاص الأجزاء ببعض الرقاب كان خارماً لمقتضى النص ، خارجاً عن الفحوى المقطوع بها ؟ أم ترون فهم الأجزاء مطوناً مستلقى من الظاهر ؟ فإن ادعوا كونه قاطعاً بحيث لا يتطرق إليه التأويل ، كان ذلك بهتاناً ومعاندة في مسلك العقول ؛ فإن الرب تعالى ذكر الرقبة مطلقاً وذكر الطعام والكسوة على الإطلاق ، ولم يتعرض لتفصيلها ، وإنما استاقها استيقاً لا يشتمل على التزام البيان والتفصيل ، كما جرى ذلك في قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة ﴾ ^(٢) وقوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني ﴾ ^(٣) . وقوله تعالى : ﴿ فاقتلوا المشركين ﴾ ^(٤) فهذه الآي لتأصيل الأصول ، ولا يمتنع أن يقع البيان في التفاصيل بعد استفادة التأويل . ووضوح احتمال ما ذكرناه يُغني اللبيب عن البسط في ذلك .

وإن اعترفوا بأن الأجزاء ظاهر ، فقد كفونا المؤنة ، وأقروا بالحق ، فإن إزالة الظاهر ليس في حكم النسخ . وهذا هو الوجه الثاني من الكلام .

٣٤٠- والوجه الثالث : أن الرقبة المطلقة تعم كل رقبة ؛ فحملها على خصوص من الرقاب عين التخصيص ، وقد قسم المحصلون التخصيص قسمين : أحدهما : قصر على بعض المسميات من غير فرض تمييز ما وقع القصر عليه من غيره بصفات . كحمل قوله تعالى : ﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين ﴾ ^(٥) على ثلاثة منهم ، والقسم الثاني : تخصيص تمييز ، وهو حمل المطلق المتناول في الإطلاق للمختلفات على مسميات متميزة بصفات عن أغيارها . كحمل المشركين على أهل الحرب دون المعاهدين وأهل الذمة ، وكحمل السرقة على إخراج مخصوص من محل مخصوص في مقدار مخصوص . وعلى الجملة المطلق يتناول المختلفات تناول عموم على ظهور ، لا على [تنصيب لا] يتطرق إليه إمكان تأويل .

٣٤١- وإذا لاح ما ذكرناه بنينا عليه ما نختاره ، ونقول : لا يحمل المطلق عندنا

(١) آية (٧) سورة الحشر . (٢) آية (٣٨) سورة المائدة .

(٣) آية (٢) سورة النور . (٤) آية (٥) سورة التوبة .

(٥) آية (٦٠) سورة التوبة .

على المقيد ، لا في حكم الإطلاق ، ولا في حكم التقييد ولكن المطلق عام يُتَصَرَّفُ فيه بما يُتَصَرَّفُ بمثله في العمومات ؛ فإن لاح تأويل ، واعتضد بدليل ، وترتب على الشرط الذي سنذكره في باب التأويل ، وأثر ظهور الدليل العاضد للتأويل ، على ظهور العام ، حكم به كان المقيد أو لم يكن ، فليس في تقييد الحكم بمجرد ما يوجب حمل المطلق على المقيد . نعم إن انقذح قياسٌ على المقيد يتسلط مثله على التخصيص . إما على حكم المعارضة كما ارتضيناه ، إذ صرنا إلى الوقف ، أو على حكم القضاء بالتخصيص كما صار إليه الجمهور - [كان] ذلك [أحد] ما يتمسك به ، ولا معنى لاشتراطه واقعاً في الفاظ الشرع ، فكم من عموم خُصَّ وليس على وفق ذلك التخصيص حكم مقيد في لفظ الشرع ، فإن التخصيص مستند إلى خبر الواحد على قطع كما سبق ذلك في اختيارنا . ويستند عند معظم الفقهاء إلى القياس الجلي ، ولا يطيب التصرف في تفصيل ذلك إلا في أبواب التأويل .

٣٤٢- فإن قيل : فما معتمدكم في اشتراط ذكر الإيمان في الرقبة في كفارة الظهار ؟ فهل ترون القياس على كفارة القتل ؟ قلنا : هذا الآن ليس من شرط هذا الفن ؛ فإن غاية مقصودنا أن نلحق الكلام على المطلق بتخصيص العموم ، وندرجه في مسالك الظنون ، وقد ثبت ذلك قطعاً ، وانتفى المراءُ عنه ، وليس من شرطنا وراء ذلك تفصيل مسالك الظنون ؛ فإنه محض الفقه .

وقد نَجَزَ غَرَضُنَا في هذه المسألة بذلك ، وفيها طرفان يستقصى أحدهما في كتاب النسخ عند ذكرنا وراء ذلك تفصيل القول في الزيادة على النص ، والثاني في باب التأويلات ، وقد توضح فيها أن الرقبة في الآية التي فيها الكلام ليس لها حكم العموم أيضاً ، وما سيقّت قصداً إلى تعميم كل رقبة ، وإنما أثبتت مع سائر خلال الكفارات ذِكْراً لتراجم الأصناف ، مع إحالة البيان على صاحب الشرع ، وهذا يأتي على أحسن وجه ، إن شاء الله .

مسألة :

٣٤٣- الصحابي إذا روى خبراً وعملَ بخلافه ، فالذي ذهب إليه الشافعي أن الاعتبارَ بروايته لا بعمله .

٣٤٤- وقال أصحاب أبي حنيفة : لا يجوز الاحتجاج بما رواه إذا كان عمله مخالفاً له .

٣٤٥- والذي نرضاه أن نفصل القول فيما أتاه ورواه فنقول : إن تحققنا نساينه لما رواه ، فلا يتخيل عاقل في ذلك خلافاً ، ولا شك أن العمل بروايته . وإن روى خبراً مقتضاه رفع الحرج والحجر ، فيما كان يُظنُّ فيه التحريم والحظر ، ثم رأيناه يتحرج ، فلا استمساك بروايته أيضاً . وعمله محمول على الورع والتعلق بالأفضل . وإن ناقض عمله روايته ، مع ذكره لها ، ولم يحتمل محملاً في الجمع ، فالذي أراه امتناع التعلُّق بروايته ؛ فإنه لا يُظنُّ بمن هو من أهل الرواية أن يعتمد مخالفة ما رواه إلا عن ثبتٍ يوجب المخالفة .

واللفظ الوجيز فيه : أنه إن فعل ما له فعله ، فالاحتجاج بما رواه . وإن فعل ما ليس له أن يفعله أخرجه ذلك عن رتبة الشقة ، وأدنى المنازل فيه أن يجزَّ إلى مرويه ظنوئاً متعارضة في الدين ، يقتضي الوقف بعضها .

٣٤٦- وكل ما ذكرناه غيرُ مختص بالصحابي ، فلو روى بعض الأئمة حديثاً ، وعمله مخالف له ، فالأمر على ما فصلناه .

٣٤٧- وقد اعترض للأئمة أمور أسقطت آثارَ أفعالهم المخالفة لروايتهم ، وهذه كرواية أبي حنيفة خبر خيار المجلس مع مصيره إلى نفي خيار المجلس ، فهذه المخالفة غيرُ قاذحة في الرواية ، من جهة أنه ثبت من أصله تقديم الرأي على الخبر ، فمخالفته محمولة على انتحاله هذا الرأي الفاسد ، وهو بينٌ من فحوى كلامه .

ومن رواة الحديث مالك بن أنس ، وهو لا يقول بخيار المجلس ، ولكن الصحيح عنه أن الذي حمّله على هذا تقديمه عمل أهل المدينة على الأخبار الصحيحة ، والنصوص الصريحة . فمهما جرى شيء من قبيل ما ذكرناه ، فالتعويل على الحديث المروي ، فإن روى الراوي خبراً ، وكان الأظهر أنه لم يُحط بمعناه - ورب حامل فقه غير فقيه - فمخالفته لا أثر لها في الرواية .

والضابط للنفي والإثبات ما أجريناه في درج الكلام ، حيث قلنا : إن وجدنا محملاً للفعل غير احتمال للمخالفة فالتعلق بالرواية ، وإن لم نجد محملاً إلا المخالفة فيمتنع التعلق بالحديث .

٣٤٨- فإن قالوا : رتبتم الكلام قبولاً ورداً على تحقيق النسيان والذكر ، فما تقولون إذا لم يتحقق واحد منها ؟ قلنا : الوجه والحالة هذه التعلق بالمروي ؛ فإنه من أصول الشريعة ، ونحن على تردد فيما يدفع التعلق به . فلا يندفع الأصل بسبب هذا

التردد . نعم ، إن غلب على الظن أنه خالف الحديث قصداً ، ولم نتحققه ، فهذا يعضد التأويل ويؤيده ، ويحقق معتضده من الدليل ، ويحط مرتبة الظاهر كما سيأتي .

٣٤٩- ولو روى الصحابي خبراً وأوله ، وذكر محمله ، فتأويله مقبول عند الشافعي^(١) ؛ ولذلك تعلق بتأويل عمر بن الخطاب^(٢) رضي الله عنه في وله عليه السلام^(٣) : « لا تبيعوا الورق بالورق إلا هاءً وهاءً » فذكر الشافعي أربعة أوجه في معنى اللفظ ، وقدم فيها التقابض في المجلس ، لحمل عمر رضي الله عنه (راوي الحديث) اللفظ عليه ، وهذا يتعلق به كلام من أحكام التأويل سيأتي مشروحاً .

٣٥٠- ولو روى راوٍ ، وكان إذ روى عدلاً ، ثم فسق بعد روايته ، وتخلل زمن لا يغلب على الظن انعطافُ غوائل الفسق على حال الرواية ، ثم إنه في زمن فسقه خالف ما رواه ، فلا أثر لمخالفته ؛ فإنه محمول على تجريه ، لا على محمل عنده في الحديث . فهذا متتهن الغرض في ذلك .

مسألة :

٣٥١- إذا ورد لفظ من الشارع ، وله مقتضى في وضع اللسان ، ولكن عمّ في عُرف أهل الزمان استعمال ذلك اللفظ على خصوص في بعض المسميات :

فالذي رآه الشافعي : أنّ عُرفَ المخاطبين لا يوجد تخصيص لفظ الشارع .

وقال أبو حنيفة : العرف من المخصصات ، وهو مغن عن التأويل والمطالبة بالدليل .

وضرب العلماء لذلك مثلاً وهو : نهيه عليه السلام عن بيع الطعام بالطعام ، فزعم بعض أصحاب أبي حنيفة : أنّ الطعام في العرف ، موضوع للبرّ ، وحاولوا حمل الطعام في لفظ رسول الله ﷺ على ما جرى العرف فيه .

٣٥٢- وهذا الذي ادّعوه من العرف ممنوع ، وهم غير مساعدين عليه ، ولو قُدّر

(١) سبقت ترجمته .

(٢) عمر بن الخطاب القرشي العدوي المدني أمير المؤمنين . كان من قديمي الإسلام والهجرة ، ومن صلى إلي القبلتين ، وشهد المشاهد كلها ، وأول من تسمى بأمير المؤمنين ، وأخبره في الحلم والعلم والفهم كثيرة . قتل سنة (٢٣) . له ترجمة في : الإصابة ٥١١/٢ ، وأسد الغابة ١٤٥/٤ ، وشذرات الذهب ٣٣/١ .

(٣) البخاري ٩٧/٣ ، ومسلم في : المساقاة ب (٧٤) رقم (٧٥) ، والترمذي (١٢٤١) ، والنسائي ٢٧٨/٧ ، والبيهقي ٢٧٦/٥ و ٢٧٧ و ١٥٧/١٠ .

ذلك مُسلماً لهم بمجرد العرف فمجرد العرف لا يقتضي تخصيصاً ؛ فإن القضايا متلقاة من الألفاظ ، وتواضع الناس عبارات ، لا يغير وضع اللغات ، ومقتضى العبارات .

فإن قالوا : الناس مخاطبون على أفهامهم . قلنا : فليفهموا من اللفظ مقتضاه ، لا ما تواضعوا عليه . ولو تواضع قوم على تخصيص ، أو تعميم ، ثم طرقتهم آخرون لم يشاركوهم في تواضعهم ؛ فإنهم لا يلتزمون أحكام تواضعهم . فالشرع وصاحبه كيف يُلزمهم حكم تواضع المتعاملين . وقد خاطب المصطفى بشريعة العربية الأعاجم على اختلاف لغاتها ، على تقدير أن يسعوا في درك معاني الألفاظ التي خوطبوا بها ، والمسألة موضوعة فيه إذا لم يكن الرسول صاحب الشريعة ناطقاً بما ينطق أهل العرف ، فلو ظهر منه منطقة أهل زمانه بما اصطالحوا عليه ، فلفظه في الشرع لا ينزل على موجب اللسان . وإنما مأخذ المسألة في ظن الخصوم أن الشارع وإن لم يكن من الناطقين باصطلاح أصحاب العرف ، فإنه لا يناطقهم إلا بما يتفاوضون به . وليس الأمر كذلك كما قدمناه .

وقد انتجز الكلام في قضية الألفاظ العامة والخاصة ، وما يقتضي التخصيص ، وما لا يقتضيه على الجملة ، والتفصيل محال على باب التأويل . ونحن نرى الآن أن نذكر قولاً بالغاً في مفهوم الخطاب ، ليكون جامعاً بين المنطوق به وبين المسكوت عنه ثم إذا انتهى القول فيه استفتحنا باب التأويل مستعينين بالله تعالى .

فصل : القول في المفهوم

٣٥٣- ما يستفاد من اللفظ نوعان : أحدهما : متلقى من المنطوق به المصرح بذكره ، والثاني : ما يستفاد من اللفظ ، وهو مسكوت عنه ، لا ذكر له على قضية التصريح .

فأما المنطوق به ، فينقسم إلى : النص الظاهر . وقد قدمنا فيهما تأصيلاً وتفصيلاً ما يقنع الناظر ، ولم يندرج المجل في هذا التفسير لانا حاولنا تقسيم ما يفيد . وأما ما ليس منطوقاً به ، ولكن المنطوق به مُشعر به ، فهو الذي سماه الأصوليون المفهوم . والشافعي قائل به ، وقد فصله في الرسالة أحسن تفصيل ونحن نسرد معاني كلامه .

٣٥٤- فما ذكره أن قال : المفهوم قسمان : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة .

أما مفهوم الموافقة ، فهو ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولى ، وهذا كتخصيص الرب تعالى في سياق الأمر ببر الوالدين على النهي عن التأفيف ؛ فإنه مشعر بالزجر عن سائر جهات التعنيف .

وأما مفهوم المخالفة ، فهو ما يدل من جهة كونه مخصصاً بالذكر - على وجه سياطي الشرح عليه - على أن المسكوت عنه مخالف للمخصص بالذكر كقوله عليه السلام : « في سائمة الغنم الزكاة » هذا التخصيص يشعر بأن المعلوفة لا زكاة فيها .

وذكر الأستاذ أبو بكر بن فورك في مجموعاته فصلاً لفظياً بين قسمي المفهوم فقال : ما دل على الموافقة فهو الذي يسمى مفهوم الخطاب ، وما دل على المخالفة ، فهو الذي يسمى دليل الخطاب ، وهذا راجع إلى تلقيب قريب .

وذهب أبو حنيفة إلى نفي القول بالمفهوم ووافقه جمع من الأصوليين .

٣٥٥- وأما منكرو صيغ العموم ، لما يتطرق إليها من تقابل الظنون ، فلا شك أنهم ينكرون المفهوم ، فإن تقابل الظنون فيه أوضح ، وهو بالتوقف أولى .

وشيخنا أبو الحسن مقدّم الواقفية ، وقد نقل النقلة عنه ردّ الصيغة والمفهوم ، وفي كلامه ما يدل على القول بالمفهوم ؛ فإنه تعلّق في مسألة الرؤية بقوله سبحانه : ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ﴾ ^(١) . وقال : [لما] ذكر الحجاب في إذلال الأشقياء ، أشعر ذلك بنقيضه في السعداء ، وقد تحققت على طول بحثي عن كلام أبي الحسن أنه ليس من منكري الصيغ على ما اعتقده معظم النقلة ، ولكنه قال في مفاوضة مع أصحاب الوعيد بإنكار الصيغ ، وآل مذهبه إلى إنكار التعلّق بالظواهر ، فيما ينبغي القطع فيه ، ولا نرى له المنع من العمل بقضايا الظواهر في مظان الظنون .

نعم باح القاضي بجحد الصيغ ، في المواضع التي تقدم ذكرها ، في العقليات والعلميات ، وصرح بنفي المفهوم .

٣٥٦- ثم من أنكر المفهوم لم يجحد ما يسمى الفحوى ، في مثل قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ ﴾ ^(٢) ثم اضطربوا فيه فقال قائلون : كل ما دل من جهة الموافقة من حيث أشعر الأدنى بالأعلى ، فهو معترف به .

وذهب المتممون إلى التحقيق من هؤلاء : إلى أن الفحوى الواقعة نصاً مقبولة قطعاً ، وليس ثبوتها من جهة إشعار الأدنى بالأعلى ، ولكن مساق قوله تعالى : ﴿وبالوالدين إحسانا﴾^(١) إلى مختتم الآية ، مشتمل على قرائن في الأمر بالتناهي في البر ، يدل مجموعها على تحريم ضروب التعنيف ، وليس يتلقى ذلك من محض التنصيص على النهي عن التأفيف ؛ إذ لا يمتنع في العرف أن يؤمر بقتل شخص ، ويُنهى عن التغليظ عليه بالقول والمواجهة بالقيح . وضابط مذهب هؤلاء أن المقطوع به يستند إلى قرائن مجتمعة ، ولا سبيل إلى نفي القطع ، وما يتطرق إليه الظنون فهو من المفهوم المردود عندهم ، وإن كان مقتضياً للموافقة عند القائلين بالمفهوم .

٣٥٧ — وما تردد فيه من ردّ المفهوم الشرط وأبوابه : فذهب الأكثرون إلى الاعتراف باقتضاء الشرط وتخصيص الجزاء به ، وغلا غالون بطرد مذهبهم في ردّ اقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به . وهذا سرفٌ عظيمٌ .

٣٥٨ — ومن قال بالمفهوم حصر مفهوم الموافقة في إشعار الأدنى في قصد المتكلم بالأعلى ، ثم ينقسم ذلك إلى ما يقع نصاً ، وإلى ما يقع ظاهراً ، فالواقع نصاً كالمتلقي من قوله ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾^(٢) وما يقع ظاهراً كقوله : ﴿ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ﴾^(٣) فقال الشافعي : تقييد القتل بالخطأ في إيجاب الكفارة يدل على أن إيجابها في قتل العمد أولى . وهذا الذي ذكره ظاهر غير مقطوع به ؛ إذ يتطرق إليه إمكان آخر سوى ما ذكره الشافعي من إشعار الأدنى بالأعلى .

٣٥٩ — فأما مفهوم المخالفة ، فقد حصره الشافعي في وجوه من التخصيص . منها التخصيص بالصفة كقوله^(٤) : « في سائمة الغنم زكاة »^(٥) وكقوله عليه السلام^(٦) : « ليّ الواجد^(٧) ظلم » . ومنها التخصيص بالعدد والتقدير ، والتخصيص بالحدّ ، والتخصيص بالمكان والزمان ، وظاهر هذه التخصيصات في هذه الجهات يتضمن نفياً للمسكوت عنه في

(١) آية (٨٣) سورة البقرة ، و (٣٦) سورة النساء ، و (١٥١) سورة الأنعام ، و (٢٣) سورة الإسراء .

(٢) سبق .

(٣) آية (٩٢) سورة النساء . (٤) سبق تخريجه .

(٥) سائمة الغنم :

(٦) أبو داود (٣٦٢٨) ، والنسائي ٣١٦/٧ ، ٣١٧ رقم (٤٦٨٩ ، ٤٦٩٠) ، وابن ماجه (٢٤٢٧) ، وأحمد

(٢٢٢/٤ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩) ، وابن حبان (٧/٢٢٣/٥٠٦٦) ، والحاكم (١٠٢/٤)

وقال : صحيح الإسناد ، والبيهقي ٥١/٦ .

(٧) ليّ الواجد : مطلقه ، والواجد : القادر على الأداء

الأمر المقصود في المخصص المنطوق به . ونص رضي الله عنه على أن تخصيص المسميات باللقابها لا يتضمن نفي ما عداها .

وذهب أبو بكر ^(١) الدقاق من أئمة الأصول إلى أن التخصيص بالالقباب ظاهر في نفي ما عدا المنصوص عليه . وقد صار إلى ذلك طوائف من أصحابنا .

وما ذكره الشافعي ^(٢) من حصر القول بالمفهوم في الجهات التي عدها من التخصيصات حق متقبل عند الجماهير . ولكن لو عبر معبر عن جميعها بالصفة ، لكان ذلك منقداً ؛ فإنَّ المعدودَ والمحدودَ موصوفان بعدهما وحدهما ، والمخصوص بالكون في مكان وزمان موصوف بالاستقرار فيهما ، فإذا قال القائل : زيد في الدار ، فإنما يقع خبراً ما يصلح أن يكون مشعراً عن صفة متصلة بظرف زمان أو بظرف مكان ، والتقدير : مستقر في الدار ، أو كائن فيها ، والقتال واقع يوم الجمعة ، فالصفة تجمع جميع الجهات التي ذكرها . ومن ينكر المفهوم فإنه يأبى القول في جميع هذه الوجوه .

ونحن الآن نعقد مسألتين تشتمل إحداهما على تعارض القائلين بالمفهوم ومنكره ، [وتحتوي] على ما نختاره فيه ، وتشتمل الثانية على مكاملة الدقاق ^(٣) وإبداء السر في التخصيص بالالقباب . فلتقع البداية بالمسألة الأولى :

مسألة :

٣٦٠ — نذكر وجوه احتجاج القائلين بالمفهوم ونتبع ما لا نرضى منها بالإفساد ، ثم نعقبها بوجه الحق .

فمن طُرُقهم : أنه صار إلى القول بالمفهوم أئمة العربية . منهم : أبو عبيدة ^(٤) معمرُ ابن المُثنَّى ، وهو إمام غير مدافع ، ولئن ساغ الاحتجاج بقول أعرابي جلف من

(١) أبو بكر الدقاق هو : محمد بن محمد بن جعفر البغدادي المعروف بـ « الدقاق » ، ويلقب بـ « خباط » .

قال الشيخ أبو إسحاق : كان فقيهاً أصولياً . وقال الخطيب : كان فاضلاً عالمًا بعلوم كثيرة وله كتاب في

«الأصول» في مذهب الشافعي . توفي سنة (٣٩٢) . له ترجمة في : تاريخ بغداد ٣/٢٢٩ ، وطبقات

الشيرازي ص (١١٨) ، وطبقات الشافعية ١/٢٥٣/٤٧٥ .

(٢) سبقت ترجمته . (٣) سبقت ترجمته .

(٤) أبو عبيدة معمر بن المثنى اللغوي البصري مولاهم . كان أعلم من الأصمعي وأبي زيد بالانساب والأيام .

قال ابن قتيبة : كان الغريب أغلب عليه وأيام العرب وأخبارها . مات سنة (١١٢) . له ترجمة في : تاريخ

بغداد ١٣ / ٢٥٢ ، وشذرات الذهب ٢/٢٤ ، والعبر ١/٣٥٩ ، ووفيات الأعيان ٤/٣٢٣ .

الاقحاح ، فالاحتجاج بقول أبي عبيدة أولى ، وقد قال في قول الرسول ﷺ^(١) : «مطل الغني ظلم» : يدل على أنه لا ملام على المقتر ، وقد قال في قوله عليه السلام^(٢) : «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يرى خيره من أن يمتلئ شعراً» . وهذا يدل على توبيخ من لا يعتني بغير الشعر ، فأما من جمع إلى علومه علم الشعر فلا يلام عليه ، والشافعي من القائلين بالمفهوم ، وقد احتج [بقوله] الأصمعي^(٣) وصحح عليه دواوين الهذليين .

وهذا المسلك فيه نظر ؛ فإن الأئمة قد يحكمون على اللسان عن نظر واستنباط ، وهم في مسالكهم في محل النزاع مطالبون بالدليل ، والأعرابي ينطقه طبعه ؛ فيقع التمسك بمنظومه ومثوره ، ولا يعدم من يتمسك بهذه الطريقة المعارضة . وقصارى الكلام تجاذب ونزاع واعتصام بنفس المذهب .

٣٦١ - طريقة أخرى لمثبتي المفهوم . قالوا : وردت أخباراً نقلها آحاد ، وهي لو جُمعتْ لالتحق معناها بالمستفيض^(٤) الذي لا يستراب فيه ، وسبيله سبيل الحكم بوجود حاتم^(٥) ، وشجاعة علي ، والأقاصيص الماثورة عنهما أفراد . ثم نقل هؤلاء جُملاً من أخبار الآحاد ، وزعموا أنها تشعر بإثبات القول بالمفهوم . فمما ذكره ما روي عن يعلى^(٦) بن أمية أنه قال لعمر بن الخطاب^(٧) : ما بالنا نقصر وقد أمنا ؟ وأشار إلى قوله

(١) البخاري ١٢٣/٢ و ١٥٥ ، ومسلم في: المساقاة (٣٣) وأبو داود في: البيوع (١٠) ، والترمذي (١٣٠٨) و (١٣٠٩) ، والنسائي ٣١٧/٧ ، وابن ماجه (٢٤٠٤) وأحمد ٧١/٢ و ٢٦٠ و ٣٨٠ و ٤٦٣ و ٤٦٥ .
(٢) البخاري ٤٥/٨ ، ومسلم في: الشعر (٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠) ، وأبو داود (٥٠٠٩) ، والترمذي (٢٨٥١) ، (٢٨٥٢) ، وابن ماجه (٣٧٥٩ ، ٣٧٦٠) ، وأحمد ١٧٥/١ ، ١٧٧ ، ٣٩٩/٢ ، ٣٩١ ، والبيهقي ٢٤٤/١٠ .
(٣) الأصمعي هو: عبد الملك بن قُريب ، وقد اشتهر بلقبه ، وكان أتقن القوم وأعلمهم بالشعر ، وأحضرهم حفظاً . له مؤلفات كثيرة ذكر منها ابن النديم نيفاً وأربعين كتاباً في موضوعات مختلفة ذهب معظمها . مات سنة (٢١٤) . له ترجمة في: وفيات الأعيان ٢٨٨/١ ، والفهرست (٥٥) ، وإنباء الرواة ١٩٧/٢ ، وشذرات الذهب ٣٦/٢ .

(٤) المستفيض : سمي بذلك لانتشاره ، من فاض الماء يفيض فيضاً . «أصول الحديث» ص (٣٦٤) .
(٥) حاتم هو : ابن عبد الله من قبيلة طيء ، ويكنى أبو سفانة وهو من أجواد العرب ، وله أخبار في السخاء مشهورة حتى جرى ذكره مجرى الأمثال ، فيقال : أجود من حاتم طي . مات سنة (٥٠٦ م) . له ترجمة في : خزائن الأدب ٤٩٤/١ ، والشعر والشعراء (١٢٣) ، ومروج الذهب ٣٢٧/٣ .
(٦) يعلى بن أمية بن أبي عبيدة بن ممام التميمي الحنظلي حليف قريش ، وهو الذي يقال له : يعلى بن منية - بضم الميم ، وسكون النون - ، وهي أمه وقيل : أم أبيه جزم بذلك الدارقطني . قال ابن سعد : شهد حينئذ والطائف وتبوك . وقال أبو أحمد الحاكم : كان عامل عمر على نجران . له ترجمة في: الإصابة ٦٦٨/٣ - ٦٦٩ .
(٧) سبقت ترجمته .

تعالى : ﴿ فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتكم ﴾ ^(١) . فقال : لقد تعجبتُ مما تعجبتُ منه ؛ فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال : « صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » ^(٢) .

٣٦٢ — ونحن لا نتجاوز خبراً من متمسكاتهم حتى نُورد من طريق التفصيل عليهم ما يُسقط معتصمهم . فنقول : على هذا الحديث : قد كان ثبت وجوب الصلاة أربعاً في غير حالة الخوف ، [واستقر الشرع عليه ، وورد القصرُ مخصوصاً بحالة الخوف] ، فاعتقدوا وجوب الإتمام في غير حالة الخوف ، على ما تمهد الشرع عليه ، فلم يكن [ذلك] قولاً بالمفهوم . والذي يحقق ذلك أنه لو فرض مع ما تقدم تخصيص بلقب ، لكان ما عدا المخصوص مُقراً على ما استمر الشرع عليه قبل ذلك ، وإن لم يكن للألقاب مفهوم ، على أن الآية اقتضت التخصيص على صيغة الشرط ، فإنه تعالى قال : ﴿ إن خفتكم ﴾ وقد قال بتخصيص الشرط معظم من أنكر المفهوم .

٣٦٣ — وما تعلقوا به قوله تعالى : ﴿ استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ﴾ ^(٣) . قيل : قال رسول الله ﷺ : « لا زيدن على السبعين » ^(٤) قلنا : هذا لم يصححه أهل الحديث أولاً ^(٥) ، وقد قال القاضي رضي الله عنه : من شدا طرفاً من العربية لم يخف عليه أن قولَ الله تعالى لم يَجِرْ تحديداً بعدد ، على تقدير أن الزائد عليه يخالفه ، وإنما جرى ذلك مؤسباً من مغفرة المذكورين ، وإن استغفر لهم [ما يزيد على السبعين] فكيف يخفى مدرك هذا - وهو مقطوع به - عمن هو أفصح من نطق بالضاد ؟ .

٣٦٤ — وما يطلقونه من هذا الفن ما روى : أن ابن عباس ^(٦) كان لا يرى حجب الأم من الثلث إلى السدس بائنين من الإخوة والأخوات ، ويحتج بقوله تعالى : ﴿ فإن

(١) آية (١٠) سورة النساء .

(٢) مسلم في : صلاة المسافرين : ب (١) : حديث (٤) وأبو داود (١١٩٩ و ١٢٠٩) ، والترمذي (٣٠٣٤) وابن ماجه (١٠٦٥) ، والنسائي ١١٧/٣ ، وأحمد ٢٥/١ و ٣٦ .

(٣) آية (٨٠) سورة التوبة .

(٤) البخاري ٨٥/٦ و ٨٦ ، ومسلم في : فضائل الصحابة (٢٥) وصفات المنافقين : المقدمة (٣) .

(٥) هذا القول مدفوع برواية الشيخين له .

(٦) ابن عباس هو : عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ، ابن عم رسول الله ﷺ ، وجبر الأمة ، وترجمان القرآن ، وسمي البحر لسعة علمه . مات بالطائف سنة (سبعين) . له ترجمة في : الإصابة ٣٢٢/١ ، وأسد الغابة ٣/ ٢٩٠ ، والنجوم الزاهرة ١/ ١٨٢ .

كان له إخوة فلأمه السدس ﴿^(١) وكان يرى أن الأمر في الاثنين بخلاف الإخوة ، وقال لعثمان ^(٢) رضي الله عنه محتجاً عليه : ليس الأخوان إخوة في لسان قومك ، قلنا : أولاً : انفراده بهذا المذهب ، ومخالفته جملة الصحابة يعارض احتجاجه ، وقد قيل : إنه لما قال لعثمان : ليس الأخوان إخوة في لسان قومك ، قال له عثمان ردّاً عليه : إن قومك حجبوها باثنين يا صبي ، ثم قد تمهد للأُم الثلث بالنص ، ثم استبان ردّها إلى السدس في حالة مخصوصة ، فرأى ابن عباس ^(٣) تقرير ما عدا تيك الحالة ، على ما تمهد مطلقاً قبل الحجب والرد .

٣٦٥ - وربما يستدلون بأن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ اعتقدوا أنه لا غسل على من يواقع ويكسل ولا ينزل ، واعتصموا بقوله عليه السلام ^(٤) : « الماء من الماء » ومعناه وجوب استعمال الماء من نزول الماء . قلنا : قد كان الشرع على ذلك في ابتداء الإسلام ، وقد نقل الرواة فيه أخباراً .

منها : ما روى أن رسول الله ﷺ مرّ بدار رجل من الأنصار ، فناداه ، فترث قليلاً ، ثم برز ورأسه تقطر ماءً ، فاستبان رسول الله ﷺ أنه كان مخالطاً أهله ، وقد اغتسل ، فقال ﷺ « لعلنا أعجلناك ، لعلنا أقحطناك ، إذا أعجلت أو أقحطت فلا غسل عليك » ^(٥) ، ثم تبين نسخ هذا الأصل ، بما روى عن عائشة ^(٦) رضي الله عنها أنها قالت : « إذا التقى ^(٧) الختانان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا » ^(٨) . فلم يصح الاحتجاج بقوله عليه السلام : « الماء من الماء » ^(٩) ، وإنما نقل مذهب أقوام على الإطلاق ، وله محمل كما ذكرناه .

(١) آية (١١) سورة النساء .

(٢) عثمان هو : ابن عفان بن أبي العاص بن أمية القرشي الأموي المكي . وقد لقب « ذا النورين » لجمعه بين ابني رسول الله ﷺ ، وكان من السابقين الأولين ، ومن صُلِّيَ إلى القبلتين ، ومنابه كثيرة . مات سنة ٣٥ هـ . له ترجمة في : الإصابة ٢/٤٥٥ ، وأسد الغابة ٣/٥٨٤ ، وتاريخ الخلفاء (١٤٧) .

(٣) سبقت ترجمته .

(٤) أبو داود (٢١٧) ، والترمذي (١١٢) ، وأنسائي ١/١١٥ ، وابن ماجه (٦٠٧) ، وأحمد ٣/٢٩ و ٣٦ و ١٤٣/٤ و ٣٤٢ .

(٥) البخاري في الوضوء (٣٤) ، ومسلم في الحيض (٨٣) ، وابن ماجه في الطهارة (١١٠) ، وأحمد ٣/٢١ ، ٢٦ .

(٦) سبقت ترجمتها .

(٧) إذا التقى . . . إلخ : موقوف على عائشة ، وقد روي مرفوعاً .

(٨) الترمذي في : الطهارة : ب (٨٠) : حديث (١٠٨) قال : حسن صحيح ، ولفظه : « إذا جاور

الختان . . . إلخ » ، وابن ماجه ١/١٠٩ ، وأحمد ٦/١٦١ .

(٩) سبق تخريجه .

وبالجملة ليس يخلو المتمسك لهؤلاء من وجه أو وجوه [توهي] ما يحاولونه ، ويتخذونه مَعْوَلَهُمْ ، فكيف يسوغ التعلق بالمحتملات في محاولة القطع والبتات ؟ .

٣٦٦- ثم قال القاضي : هذه الاخبار وإن زادت أضعافاً مضاعفة ، فلا [تبلغ] مبلغ الاستفاضة ، فإن رواية هذه الاقاصيص لو اجتمعوا على نقل قصة واحدة لم تتواتر بنقلهم ، والمعتبر في ذلك أنا مضطرون إلى العلم بجود حاتم ، وشجاعة علي ، ولا نجد في أنفسنا العلم الضروري باعتقاد الأولين اقتضاء التخصيص نفى ما عدا المخصَّصَ .

٣٦٧- طريقة أخرى لأصحاب المفهوم ضعيفة : وهي أنهم قالوا : إذا قال الرجل لمن يخاطبه : اشتر لي عبداً هندياً ، اقتضى ذلك نهيه عن شراء من ليس هندياً . قالوا : هذا ومثله مما لا يمارئ فيه أهل اللسان .

فنقول : لا حاصل لهذا الفن ، فإن المأمور كان محجوراً عليه ، مقبوضاً على يديه في حق من وكله قل أن [وكله] ، واستتابه ، ثم ثبت التوكيل على الخصوص ، واستمر ما كان ثبت قبل في غير المحل المخصوص بالصفات . والذي يقطع الشعب عنا أن فرض التخصيص باللفظ في هذا بمثابة فرض التخصيص بالصفات .

٣٦٨- فأما الإمام الشافعي ، فإنه احتج في إثبات القول بالمفهوم بأن قال : إذا خصص الشارع موصوفاً بالذكر ، فلا شك أنه لا يحمل تخصيصه على وفاق من غير انتحاء قصد التخصيص ، وإجراء الكلام من غير فرض تجريد القصد إليه يُزرى بأوساط الناس ، فكيف يظن ذلك بسيد الخليفة ﷺ ؟ ، فإذا تبين أنه إذا خصص فقد قصد إلى التخصيص ، فينبني على ذلك أن قصد الرسول عليه السلام في بيان الشرع يجب أن يكون محمولاً على غرض صحيح ؛ إذ المقصود العري عن الأغراض الصحيحة لا يليق بمنصب رسول الله ﷺ ، فإذا ثبت القصد ، واستدعاؤه غرضاً فليكن ذلك الغرض آيلاً إلى مقتضى الشرع ، وإذا كان كذلك ، وقد انحسرت جهات الاحتمالات في إفادة التخصيص ، انحصر القول في أن تخصيص الشيء الموصوف بالذكر يدل على أن العاري عنها حكمه بخلاف حكم المتصف بها . والذي يعضد ذلك من طريق التمثيل ، أن الرجل إذا قال : السودان إذا عطشوا لم يروهم إلا الماء ، عد ذلك من ركيك الكلام وهجره ، وقيل لقائله : لا معنى لذكر السودان وتخصيصهم ، مع العلم بأن من عداهم في معانهم .

٣٦٩- وهذا تحرير كلام الشافعي ، وهو على مساقه بالغ حسن ، ولكن يرد عليه على انطباق تخصيص للأشياء بألقابها . ويلزم من مضمون طلب الفائدة من التخصيص المصيرُ إلى أن الشارع ، إذا خصص شيئاً باسمه [الذي ليس مشتقاً] ، اقتضى ذلك نفي الحكم فيما عداه ، ولو لم يكن كذلك لكان تخصيصه من غير قصد ، أو قصده من غير غرض ، أو غرضه غير محمول على مقاصد الشرع ، وكل ذلك محظور لا سبيل إلى التزامه . وإن كان ما ذكرناه في اللقب مُسوغاً لزم تسويغ مثله في الموصوف ؛ فإذا لا يستقل الكلام متعلقاً بالتخصيص إلا بأحد وجهين : إما أن [يطرد] في الألقاب كما ذهب إليه الدقاق . وإما أن يُوضَح مع التمسك بالتخصيص أمراً يوجب ما ذكرناه في الموصوف دون غيره . وليس في كلام الشافعي التزام ذلك ، على ما ينبغي من اختصاص أثر التخصيص بالموصوفات .

٣٧٠- وقد حان الآن أن نبداً مسلك الحق ، على وجه يشتمل بيان المختار ، ونبين تدريج الكلام على مراتبه ، ونوضح [المقاصد في الأطراف] فنقول : لا يتبين المقصد من المسألة إلا باستفتاح التفصيل في آحاد الصور ، حتى إذا تجزأت نرد الكلام إلى الضابط لها ، فنقول : لا يتبين المقصد من المسألة إلا بذكر صور ، فمن الصور التي يجب الاعتناء بها الشرط والجزاء ، فإن سلم اقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به تعدينا هذه المرتبة ، وإن استقر على النزاع ، اكتفينا معه بنسبته إلى الجهل باللسان ، أو إلى المراغمة والعناد ، فنحن نعلم من مذهب العرب قاطبة ، أنها وضعت باب الشرط لتخصيص الجزاء به ؛ فإذا قال القائل : من أكرمني أكرمته ، فقد أشعر باختصاص إكرامه [بمن يكرمه] ، ومن جور أن يكون وضع هذا الكلام على أن يُكرّم مُكرمه ، ويكرّم غيره أيضاً ، فقد نأى وبعُد ، قال الكلام معه إلى التسفيه والجهل ، والإحالة على تعلم مذاهب العرب ولسانها ، [وحوارها] . ولنعد إلى خصلة أخرى وهي التهمة : وهي أننا نكتفي فيما ندعي بظهور الاختصاص ، ولا نحاول قطعاً ناصاً لا يتطرق إليه إمكان ، فإذا أنكر منكر ظهور ما ذكرناه ، ظهر فساد قوله ، وانحطت رتبته عن استحقاق المفاوضات . فهذا منتهى المراد في هذا الطرف .

٣٧١- وما نذكره التحديد بالزمان والمكان أو العدد . ونقول : مما ظهر في الكلام ظهوراً [لا يُستَجار] المراء فيه ، أن الحدود تتضمن حصر المحدودات ، ولذلك تساق ، ولهذا الغرض تصاغ ، فإذا كان الحكم وراء المحدود كالحكم فيما يحويه الحد ، فلا غرض في الحد ، وظهور ذلك لا يجحد ، وهو من صور مسألة المفهوم ، ومن الصور

تخصيص الموصوفات بالذكر ، كقوله عليه السلام : « في سائمة الغنم زكاة » ^(١) وقوله : « ليّ الواجد ظلم » ^(٢) وهذا الفن عمدة المسألة ، وملتئم الكلام ، فليقع به فضل اعتناء ، والله المستعان .

٣٧٢- فأقول : إذا كانت الصفات مناسبة للأحكام المنوطة بالموصوف بها مناسبة العلل معلولاتها ، فذكرها يتضمن انتفاء الأحكام عند انتفائها ، كقوله ﷺ « في سائمة الغنم زكاة » ^(٣) فالسوم يشعر بخفة المؤن ، ودرور المنافع ، واستمرار صحة المواشي ، في صفو هواء الصحاري ، وطيب مياه المشارع ، وهذه المعاني تشير إلى سهولة احتمال مؤنة الإرفاق بالحاويج ، عند اجتماع أسباب الارتفاق بالمواشي ، وقد انبنى الشرع على رعاية ذلك ، من حيث خصص وجوب الزكاة بمقدار كثير ، وأثبت فيه مهلاً يتوقع في مثله حصول المرافق ؛ فإذا لاحت المناسبة ، جرى ذلك على صيغة التعليل .

وكذلك النهي عن ليّ الواجد ؛ فإن الموسر المقندر ذا الوفاء والملاء ، إذا طُلب بما عليه ، لم يُعذر بتأخير الحق للمستحق ، وهذا في حكم التعليل ، لانتسابه إلى الظلم إذا سوف وماطل .

فإن طولبنا بإثبات القول بالمفهوم فيما نصصنا عليه ، فالقول الواضح فيه : أن ما أشعر وضع الكلام بكونه تعليلاً ، فهو أظهر عندي في اقتضاء التخصيص - الذي من حكمه انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة - من الشرط والجزاء ، فإن العلة إذا اقتضت حكماً ، تضمنت ارتباطه بها ، وانتفاءه عند انتفائها . وإذا قال القائل : إنما أكرم الرجل لاختلافه إليّ ، كان ذلك أوضح في تضمن اختصاص إكرامه بمن يختلف إليه ، من قوله : من اختلف إليّ أكرمه .

٣٧٣- فإن قيل : [إن] العلل الشرعية ليس من شرطها أن تنعكس ، والمفهوم تعلق بادعاء العكس . قلنا : هذا الآن كلام من لم يحط بما أوردناه . والقول في العلل المستنبطة وشرائطها وقوادحها ليس مما نحن فيه بسبيل ؛ فإن غرضنا التعلق بما يقتضيه اللفظ في وضع اللسان اقتضاءً ظاهراً ، ولا شك أن صيغة التعليل يظهر منها للفاهم ما أوردناه ، والقول في مأخذ العلل المستثارة لا [يؤخذ] من مقتضى العبارات والالفاظ . فهذا ما أوردناه .

٣٧٤- فإن قيل : خصصتم بالذكر [الصفات] المناسبة للأحكام ، وقد أطلق القائلون بالمفهوم أقوالهم بإثبات المفهوم بكل موصوف ، فأثبتوا في ذلك ما هو الحق . قلنا : الحق الذي نراه أن كل صفة لا يفهم منها مناسبة للحكم ، فالموصوف بها كالملقب بلقبه ، والقول في تخصيصه بالذكر كالقول في تخصيص المسميات باللقابها ، فقول القائل : زيد يشبع إذا أكل ، كقوله : الأبيض يشبع ، إذ لا أثر للبايض فيما ذكر ، كما لا أثر للتسمية بزيد فيه ، ولنا كلام طويل على قوله ﷺ : « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل » ^(١) تفصيله في (الأساليب) ؛ فليطلبه [مريده] من ذلك الكتاب . ومن سر هذا الفصل ، أن شرط العلة المخيلة المستنبطة السلامة عن جمل من الاعتراضات والقوادح ، ولا يشترط شيء من ذلك في القول بمفهوم كلام الشارع إذا اشتمل على ذكر موصوف ، وفهم من الصفة مناسبة ؛ فإن الكلام في ذلك يدار على فهم الخطاب ، لا على شرائط العلل ، ولا يتضح الغرض [في ذلك] مع كل هذا التقرير إلا بذكر المسألة المعقودة على الدقائق .

مسألة :

٣٧٥- قد سفه علماء الأصول هذا الرجل في مصيره إلى أن الألقاب إذا خُصِّصَتْ بالذكر تضمن تخصيصها نفي ما عداها ، وقالوا : هذا خروج عن حكم اللسان ، وانسلاخ عن تفاوض أرباب الألباب وتفاهمهم ؛ فإن من قال : رأيت زيدا ، لم يقتض ذلك أنه لم ير غيره قطعا .

٣٧٦- وعندي أن المبالغة في الرد عليه سرف ، ونحن نوضح الحق الذي هو ختام الكلام قائلين : لا يظن بذي العقل الذي لا ينحرف عن سنن الصواب ، أن يخصص بالذكر ملقباً من غير غرض ، وإذا رأى الرائي طائفة ، والخبر عن رؤية جميعهم عنده مستو ، لا تفاوت فيه ، وهو في سماع من يسمع كذلك ، فلا يحسن أن يقول والحالة هذه : رأيت فلاناً ، فينص على واحد من المرثيين ، نعم إن ظهر غرض في أن المذكور في جملة من رآه ، فقد ظهر عند المتكلم فائدة خاصة ، يفيدها السامع ؛ فإذا ذاك يحسن تخصيصه بالذكر ولا خفاء بذلك .

فإن قيل : [هذا] الذي ذكرتموه ميل إلى مذهب الدقائق . قلنا : الذي نراه أن التخصيص باللقب يتضمن غرضاً مبهماً ، كما أشرنا إليه ، ولا يتضمن انتفاء ما عدا

المذكور ، واللفظ في نفسه ليس متضمناً نفياً ما عدا المذكور ، بل وضعُ الكلام إذا رُدَّ الأمر إلى المقصود ، يقتضي اختصاص المذكور بغرض ما للمتكلم ، والصفة المناسبة في وضعها تقتضي نفياً الحكم عند انتفاء الصفة ؛ فظهر القول بمفهوم الصفة ، وظهر اقتضاء التخصيص باللقب غرضاً مبهماً ؛ فإننا نقول وراء ذلك : لا يجوز أن يكون من غرض المتكلم في التخصيص نفياً ما عدا المسمى بلقبه ؛ فإن الإنسان لا يقول : رأيت زيداً ، وهو يريد الإشعار بأنه لم ير غيره ؛ فإن هو أراد ذاك قال : إنما رأيت زيداً وما رأيت إلا زيداً ، فاستبان بمجموع ذلك ، أن تخصيص الملقب بالذكر ليس يخلو عن فائدة ، هي غرض للمتكلم منها حكاية الحال ، وإن بَلَّغْنَا الكلامُ مرسلًا ، اعتقدنا غرضاً مبهماً ، ولم نر انتفاء غير المسمى من فوائد التخصيص .

٣٧٧ — ومن تمام الكلام فيه : أن متكلفاً لو فَرَضَ عن رسول الله ﷺ أنه قال : في عُقر الغنم الزكاة ، فهذا عندنا لا مفهوم له ، وهو كالمخصوص بلقبه ، ولكن يبعد من الرسول ﷺ النطق بمثله ، وليس من الحزم أن يُفرض من الشارع كلام لغو ، ويُتَعَبَّ في طلب فائدته ، فقد بان الآن مراتبُ العلماء .

فقد صار قوم إلى إبطال المفهوم . وهذا ذهول عن فائدة الكلام . وصار قوم إلى أن لكل تخصيص مفهوماً كالذقاق ، وهذا الرجل ابتدر أمراً لا يُنكر ، وهو أن العاقل لا يخصص مذكوراً هزلاً ، وليس كل الغرض موقوفاً على نفياً ما عدا المسمى . واعتبر الشافعي الصفة ولم يفصلها ، واستقر رأيه على تقسيمها ، وإلحاق ما لا يناسب منها باللقب ، وحصر المفهوم فيما يناسب . وهذا منتهى الكلام .

مسألة :

٣٧٨ — فقد ذكرنا أن المفهوم ينقسم إلى ما يقع نصاً غير قابل للتأويل ، ويغلب ذلك في مفهوم الموافقة ، إذا انتهى إلى المرتبة العليا ، وإذ ذاك يسمى عند أرباب الأصول الفحوى ، والغالب على مفهوم المخالفة الظهور ، والانحطاطُ عن رتبة النصوص . فما يقع ظاهراً من تقاسيم المفهوم ، فالقول الضابط فيه : أنه نازل منزلة اللفظ الموضوع للعموم وضعاً ظاهراً ، فيجوز ترك المفهوم بما يسوغُ به تخصيص العموم ، وهذا انفصله في باب التأويل إن شاء الله تعالى .

٣٧٩ — وغرضنا الآن بعد إلحاق المفهوم باللفظ الموضوع للعموم أمران :

أحدهما : أن ترك جميع المفهوم بدليل يقوم بمشابة تخصيص العموم ، وليس كرفع جميع مقتضى اللفظ .

والقول المقتنع فيه : أن المفهوم ليس مستقلاً بنفسه ، وليس جزءاً من الخطاب بذاته ، ولكنه من مقتضيات اللفظ فإن اقتضى ظهور أمر تركه فاللفظ بمقتضياته باق . وفي تقدير رفع جميع متعلقات المنطوق رفع جميع مقتضى اللفظ وتعطيله ومعناه ، فكان المفهوم كبعض مسميات العموم .

وإيضاح ذلك أنا ألفينا اللفظ الموضوع للعموم يستعمل تارة للاستغراق ، وتارة لبعض المسميات فلما استمر الأمران ، لم يكن في التخصيص خروجٌ عن مقتضى اللسان ، [وإن] كان الظاهر الجريان على العموم ، وكذلك نرى العرب تُخصص الشيء بصفة ، وهي تبغي نفي المخبر عنه ، عند انتفاء الصفة ، وقد لا تزيد ذلك ، فليس قصدُ نفي ما عدا المخصص أمراً مقطوعاً به ؛ فكان ترك المفهوم ، ورفع أصل التخصيص ، من السائغ الذي لا يستنكر مثله . وشفاء غليل الطالب موقوف على وقوفه على حقائق التأويلات . وهذا أحد الأمرين .

٣٨٠ - والثاني : أن التخصيص إذا جرى موافقاً لما يصادف ويُلقَى في مستقر العرف ، فالشافعي لا يرى الاستمساك بالمفهوم فيه ، ويصير إلى حمل الاختصاص على محاولة تطبيق الكلام على ما يُلْقَى جاريًا في العرف ، وقد ذكر الشافعي في الرسالة كلاماً بالغاً في الحسن في هذا ، وذلك أنه قال : إذا تردد التخصيص بين تقدير نفي ما عدا التخصيص ، وبين قصد إخراج الكلام على مجرى العرف ، فيصير تردد التخصيص بين هاتين الجهتين ، كتردد اللفظ بين جهتين في الاحتمال . واللفظ إذا تعارض فيه محتملات التحقق بالمجملات ، كذلك التخصيص مع التردد يلتحق بالمجملات . ثم ضرب لذلك أمثلة من الكتاب . منها قوله تعالى : ﴿ فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ﴾^(١) فاستشهاد النساء مع التمكن من استشهاد الرجل مما لا يجري العرف به للعلم بما في ذلك من الشهرة ، وهتك السر ، وعسر الأمر عند إقامة الشهادة ، فيقتضى التقييد إجراء للكلام على موجب العرف ومنها قوله تعالى : ﴿ فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتن ﴾^(٢) . وقوله عليه السلام : « المسافر وماله على قلَّت إلا ما بقي الله »^(٣) فجرى ذلك على الأعم الأغلب في أحوال المسافرين ، فلم يكن

للتخصيص بالخوف مفهوم ، ومنها قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَقيَما حدودَ الله فلا جناحَ عليهما فيما افتدت به ﴾ ^(١) . فظاهر الآية اختصاص [المفادة] بحالة الشقاق . وقد رأى الشافعي حمل ذلك على العرف الجاري في مثله ، في أن الزوجين لا يتخالعان ، ولا يتقامطان على الحب والمقة والتصافي ، وإنما تسمح المرأة ببذل المال المحبوب ، ويستبدل الزوج عنها مالا إذا أظهرها تقالبا وشقاقا ، فكان جريانُ التخصيص على حكم العرف . وعلى هذا حمل الشافعي حديث عائشة ^(٢) رضي الله عنها ، إذ روت أن النبي ﷺ قال ^(٣) : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل » . فمقتضى التخصيص لو اتسق القول بالمفهوم ، أن يصحَّ النكاح بلفظها إذا أذن وليها ، ولكن الشافعي قال : إنما تزوج المرأة نفسها إذا كانت متبرجة ، كاشفة جلباب الحياء عن وجهها ، مؤثرة لنفسها الخروج عن دأب الخفريات ، فإذا ذلك تستبد بنفسها ، وإن بقي فيها مُلتفت إلى الأولياء فإنها تفوض أمرها إليهم ، فإن عضلوا حملت خاطبها على رفع الأمر إلى القاضي ، فجرى التخصيص على حكم العرف أيضاً . ونظائر ذلك كثيرة في الكتاب والسنة . فهذا مساق كلام الشافعي .

٣٨١ — والذي أراه في ذلك : أن اتجه ما ذكره من حمل الأمر على خروج الكلام على مجرى العرف ، لا يُسقط التعلق بالمفهوم ، نعم يُظهر مسالك التأويل ، ويخفف الأمر على المؤول في مرتبة الدليل العاضد للتأويل . والدليل عليه : أن عين التخصيص لا يتضمن نفياً ما عدا المخصَّص ، ولو صير إلى ذلك ففيه تطرق إلى مذهب الدقاق . وإنما ظهر نفياً ما عدا المخصَّص ، ولو صير إلى ذلك ففيه تطرق إلى مذهب الدقاق . وإنما ظهر نفياً ما عدا المخصوص في إشعار المنطوق به شرطاً ، أو تحديداً ، أو تعليلاً ، ومقتضى اللفظ لا يسقط باحتمال يثول إلى العرف . والذي يحقق ذلك أنه لما قال يعلى ^(٤) بن أمية لعمر ^(٥) بن الخطاب ، رضي الله عنهما في قوله تعالى : ﴿ أن تقصروا من الصلاة إن خفتكم ﴾ ^(٦) : أنقصر وقد أمنا ؟ قال عمر : تعجبت مما تعجبت منه ^(٧) ، ولم ينكر عليه اعتقاد المفهوم من طريق اللسان . وقد صار محمد ^(٨) بن الحسن

(١) آية (٢٢٩) سورة البقرة . (٢) سبقت ترجمتها .

(٣) أبو داود (٢٠٨٣) ، والترمذي ٢٠٤ / ١ ، وابن ماجه (١٨٧٩) ، وأحمد ٤٧ / ٦ و ١٦٥ ، والدارمي ١٣٧ / ٢ ، وابن أبي شيبة ١ / ٢٧ ، والدارقطني (٣٨١) ، والحاكم ١٦٨ / ٢ ، والإرواء ٢٤٣ / ٦ وقال : صحيح .

(٤) سبقت ترجمته .

(٥) سبقت ترجمته . (٦) سبقت . (٧) سبق تخريجه .

(٨) محمد بن الحسن الشيباني مولا هم أبو عبد الله الكوفي ، صاحب الإمام أبي حنيفة ، سمع منه ، ومن =

إلى تنزيل مذهبه على مفهوم حديث عائشة ومنطوقه في النكاح بغير وليّ ، فلست أرى المفهوم في هذا الفن متروكاً من غير فرض دليل ، ومن حاسيك الصدور ترك المفهوم في مسألة النكاح بلا ولي وما ذكر في هذا الفصل فأنا أوفيه حظه ؛ إذا ذكرت طرق تأويلات المفهومات ، إن شاء الله تعالى .

مسألة :

٣٨٢ - ما صار إليه المحققون أن قوله ﷺ ^(١) « تحريم الصلاة التكبير وتحليلها التسليم » ، يتضمن حصرها بين القضيتين في التكبير والتسليم .

وذهب طوائف من أصحاب أبي حنيفة إلى تنزيل هذا على المفهوم ، وقضوا بأنهم من حيث لم يروا القول به لا يلزمون نفي ما عدا التكبير والتسليم ، وتمسكوا بهذا المسلك ، في قوله ﷺ ^(٢) : « الشفعة فيما لم يقسم » .

٣٨٣ - وهذان فنان عندنا ، ونحن نخصص المثال الأول والثاني بما يليق بكل واحد منهما . فأما قوله عليه السلام : « وتحريمها التكبير » ^(٣) فمقتضاه الحصر لا محالة ، وليس هذا من فن المفهوم المتلقى من تخصيص الشيء بالذكر كما سبق مفصلاً ، وهذا يقرر من وجهين :

أحدهما : النقل والاحتكام إلى ذوي الحجا والأحكام ، في كل لسان ولغة . فإذا قال القائل : زيد صديقي ، لم يتضمن هذا نفي الصداقة عن غيره ، والقول ، بالمفهوم لا يتضمن في سياق هذا الكلام حصراً للصداقة ، ولا قصراً لها على زيد المذكور صديقاً ومبتدأ ، ولو قال القائل : صديقي زيد ، اقتضى هذا أنه لا صديق له غيره ، وهذا مما لا يبعد ادعاء إجماع أهل اللسان فيه . ومن أبدئ في ذلك مرءً كان مباحثاً محكوماً عليه بالعناد . فهذا وجه .

والوجه الآخر : أن ترتيب الكلام أن تقول : زيد صديقي ؛ فإن وضع المبتدأ

= أبي يوسف ، ومسعر بن كدام ، والثوري ، وآخرين . ولحق قضاء الرقة أيام الرشيد ، ثم عزله ، ومات بالري سنة (١٨٩) . له ترجمة في : وفيات الأعيان ٣/ ٣٢٥ ، وتاريخ بغداد ٢/ ١٧٢ .

(١) أبو داود في : الطهارة (٣١) والصلاة (٧٣) ، والترمذي في : الطهارة (٣) والصلاة (٦٢) ، وابن ماجه (٣) ، والدارمي في : الوضوء (٢٢) ، وأحمد ١/ ١٢٣ و ١٢٩ .

(٢) البخاري في : الشركة (٨ ، ٩) والحيل (١٤) ، والدارمي في : البيوع (٨٣) .

(٣) سبق تخريجه .

ذكرُ معرّف تَبْتَدِرُهُ الافهام ، حتى إذا فهم أسند إليه خبر لا يستقل معلوماً في نفسه ، فينتظم من ارتباط الخبر به في إفادة السامع ما [يُقَدَّر] المتكلم أنه ليس عالماً به ، فإذا قَلَبَ الكلام ، وقال : صديقي زيد ، لم يصلح قوله : صديقي صدرًا مبدوءاً به ، فإنه يتربح بعد البداية به خبره ، فحملت العرب تقديمه وصرف الاهتمام به ، على حصر معناه في زيد المذكور بعده ، ولولا ذلك ، لما انتظم الكلام . وهذا معنى لا يفضي إلى القطع بنفسه والمعتمد القاطع النقل كما ذكرناه . فهذا في أحد الفنين . وقد تحصل منه أنه ليس من المفهوم في شيء ، وإنما مأخذه ما ذكرناه .

٣٨٤ — وأما الفن الثاني وهو : « الشفعة فيما لم يقسم » ^(١) فوجه التمسك به لا يتلقى من البناء على المفهوم ، وإنما مأخذه أن اللام في قوله : الشفعة لتعريف الجنس . فكأنه عليه السلام حصر جنس الشفعة فيما لم يقسم .

٣٨٥ — وقد نجز مقدار غرضنا من الكلام عن النص ، والظاهر ، والأمر ، والنهي ، والعموم ، والخصوص ، والمنطوق ، والمفهوم ، والمجمل ، والمفسر ، فهذه هي المراتب المقصودة في هذا الفن ، ولا يبقى بعد نجازها إلا ذكر مراتب التأويلات ، وما يقبل منها وما يُرد ، وبيان مستنداتها ، ولكنني أرى أن أخلل بين نجاز هذه المراتب وبين التأويلات ، القول في أفعال رسول الله ﷺ فإنها من متعلقات الشرع ، والتأويلات والمحامل في حكايات الأحوال تتعلق بها .

فنبتدئ مستعينين بالله تعالى بذكر أفعال رسول الله ﷺ . ثم نعقب نجازها بكتاب التأويلات إن شاء الله تعالى .

* * *

باب

القول في أفعال رسول الله ﷺ

٣٨٦- الكلام في أفعال رسول الله ﷺ يستدعي تقديم صدرٍ من القول في عصمة الأنبياء عليهم السلام . ونحن نذكر منه القدر الذي تَمَسَّ الحاجة إليه ، ثم نعود إلى نظم الكلام ، فنقول :

٣٨٧- لا شك أن المعجزة تدل على صدق النبي عليه السلام فيما يبلغه عن الله تعالى ، فتجب عصمته عن الخُلف في مدلول المعجزة ، ولو لم يكن كذلك ، لما كانت المعجزة دالة .

فأما الفواحش والموبقات والأفعال المعدودة من الكبائر ، فالذي ذهب إليه طبقات الخلق استحالة وقوعها عقلاً من الأنبياء ، وإليه مصير جماهير أئمتنا .

٣٨٨- وقال القاضي : هي ممتنعة ، ولكن مدرك امتناعها السمعُ ، ومستندُه الإجماع المنعقد من حملة الشريعة على الأمن من وقوع الفواحش من الأنبياء . ولو رددنا إلى العقل ، لم يكن في العقل ما يحيلها ؛ فإن الذي يتميز به النبي عن غيره مدلول المعجزة ومتعلقها ، والكبائر ليست مدلولها بوجه ؛ فلا تعلق للمعجزة بنفيها ، ولا بإثباتها . نعم لو كان فيما ذكره من تنبُّ وتحدُّى به أنه منزّه عن الفواحش ، واستشهد على صدقة بقيام المعجزة فوقعت على حسب الدعوى ؛ فكل ما أدرجه في كلامه إذا ارتبط قيام المعجزة به فنعلم على القطع إذ ذاك وجوب صدقه في جميع مخبراته ، ولا اختصاص لتعلق المعجزة بفن من الأخبار ؛ فإنها تقع على مطابقة دعوى النبي وَوَفَّقَهَا . فإن قامت ودعواه شيء واحد دلت على صدقه فيه ، وإن قامت ودعواه أشياء ، وقد استشهد على جميعها بقيام المعجزة ، دلت على صدقه في جميعها . والمختار عندنا ما ذكره القاضي .

٣٨٩- وأما الصغائر ، ففي إثباتها أولاً كلام كثير لسنا له الآن . ولكن الذي نعنيه بذكر الصغائر ما لا يتضمن صدوره فسق من صدر منه ، وانسلاله عن نعت

العدالة ، وهذا أيضاً إحالة على جهالة ، ولكن الكلام يُجْمَلُ في غير مقصوده [ويتبين في مقصوده] .

٣٩٠ — والذي صار إليه أئمة الحق [أنه] لا يمتنع صدورها عن الرسل عقلاً ، وترددوا في المتلقى من السمع في ذلك . فالذي ذهب إليه الأكثرون أنها لا تقع منهم ، ثم اضطربوا وتخطبوا في تأويل أي مشهورة في قصص المرسلين ، والذي ذهب إليه المحصلون ، أنه ليس في الشرع قاطع في ذلك نفياً وإثباتاً ، والظواهر مشعرة بوقوعها منهم .

٣٩١ — ومما تقدمه قبل الخوض في الغرض : النسيان ، فلا امتناع في تجويز وقوعه فيما لا يتعلق بالتكاليف ، فأما ما يفرض متعلقاً بالتكاليف ففيه اضطراب ، ونحن قاطعون بأنه لا يمتنع وقوعه عقلاً ، إلا أن يقول النبي : أنه لا يقع مني نسيان ، ويقيم المعجزة عليه ، وهذا مطرد في كل خبر يتردد بين الصدق والكذب .

فإذا تأيد بقيام المعجزة تعين الصدق فيه ، [و] إذا لم يتأيد بقيام المعجزة على الاختصاص به ففيه الكلام . والنسيان إن لم يقع انتفاؤه مدلولاً للمعجزة ، فهو مسوغ عقلاً ، والظواهر دالة على وقوعه من الرسل .

٣٩٢ — وقد قال من لم يحط بمأخذ الحقائق : إنهم عليهم السلام غير مقرّين على النسيان ، بل يُبْهَوْنَ على قرب . وهذا لا تحصيل له ؛ فليس يمتنع أن يُقَرَّرُوا عليه زماناً طويلاً ، ولكن لا ينقرض زمانهم وهم مستمرّون على النسيان . وهذا متلقّن من الإجماع ، لا من مسالك العقول .

فهذا القدر مُقنع فيما نبغيه في ذلك ، وفي أدراجه ملامح كافية في إيضاح المختار والدليل عليه .

٣٩٣ — ونحن نقول بعد ذلك : إذا لم يبعد وقوع الذنب من الرسول عليه السلام ، فكيف يتخيل الناظر وجوب الاقتداء به في فعل ؟ . وإن بنينا الأمر على امتناع وقوع الذنب منه ، فالكلام يقع وراء ذلك في حكم فعله .

حكم فعل الرسول ﷺ

٣٩٤ — وأجمع تقسيم فيه أن نقول : فعله ﷺ ينقسم إلى ما شهد عليه قول منه ناص ، وإلى ما لم يشهد عليه قول ناص . فأما ما يشهد عليه قول منه ، فهو كأفعاله

في صلاته مع قوله : « صلوا كما رأيتموني أصلي »^(١) ، وكأفعاله في نسكه مع قوله : « خذوا عني مناسككم »^(٢) . فهذا الفن خارج عن متعلق الغرض من الكلام في الأفعال فإن الأقوال هي المتبعة في هذا القسم والأفعال في حكم الأعلام . ولكننا ذكرنا ذلك لاستيعاب الأقسام .

٣٩٥- فأما ما ورد غير مقترن بقول شاهد عليه ، فينقسم إلى الأفعال الجبلية التي لا يخلو ذو الروح عن جميعها ، كالسكون ، والحركة ، والقيام ، والقعود ، وما ضاهاها من تغاير أطوار الناس ، فإذا ظهر ذلك ، فلا استمساك بهذا الفن من فعل رسول الله ﷺ .

٣٩٦- وأما ما لم يقترن به ما يدل على كونه من الأفعال الجارية في العادات ، فإنه ينقسم إلى ما يقع بيانا ، وإلى ما لا يظهر ذلك فيه .

فأما ما يقع بيانا ، فهو بمثابة ورود [قول] في الكتاب على إجمال ، فإذا وقع من رسول الله ﷺ فعل في حكاية حال أو مراجعة وسؤال ، فظهور قصده في بيان الإجمال ، ينزل منزلة القول المقترن بالفعل الشاهد عليه .

٣٩٧- فأما ما لم يظهر فيه قصد البيان ، فهو ينقسم إلى ما يقع في سياق القرب ، ويظهر كونه في قصد الرسول عليه السلام قربة ، وإلى ما لا يقع في سياق القرب . فأما ما يقع قربة في قصده ، فهو الذي اختلف فيه الخائضون في هذا الفن . فذهب طوائف من المعتزلة إلى أن فعله ﷺ محمول على الوجوب ويتعين اتباعه فيه . وذهب إلى هذا المذهب ابن سريج ، وأبو علي بن أبي هريرة من أصحابنا .

وذهب ذاهبون إلى أن فعله لا يدل على الوجوب ، ولكنه محمول على الاستحباب ، وفي كلام الشافعي ما يدل على ذلك .

وذهب الواقفية إلى الوقف ؛ فإنهم في ظواهر الأقوال سباقون إليه . فالفعل الذي لا صيغة له بذلك أولى .

٣٩٨- فأما من صار إلى أن فعله على الوجوب فمما استدلوا به قوله تعالى :

(١) سبق تخريجه .

(٢) مسلم ٧٩/٤ ، وأبو داود (١٩٧٠) ، والترمذي ١٦٨/١ ، والنسائي ٥٠/٢ ، وابن ماجه (٣٠٢٣) ، وأحمد ٣٠١/٣ و ٣١٨ و ٣٣٢ و ٣٣٧ .

﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه ﴾ ^(١) وهذا الاستدلال مدخول ؛ فإن من يقف لا يسلم أن فعله يعدوه ، ويقول بحسب ذلك : إن فعله ليس هو مما آتانا به الرسول عليه السلام ، وفعله مختص به لا يتعداه ، وقد تكلم هؤلاء على الآية من وجه واقع . وهو قول شيخنا أبي الحسن ؛ فإنه قال : أراد ما أمركم به الرسول فخذوه ، والشاهد لذلك قوله تعالى : ﴿ وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ ^(٢) والنهي إنما يقارنه على مضادة الأمر . وبالجمله الآية محتملة ، وغاية المستمسك بها أن يسلم له ظهورها في غرضه ، والظهور مع تطرق فنون الظنون لا يُقنع في القطعيات .

ومما تمسك به هؤلاء أن قالوا : أجمع المسلمون قبل اختلاف الآراء على أنه يجب على الأمة التآسي برسولها ومتابعته . ومن متابعتة أن يوافق في أفعاله .

وهذا زلل عظيم ؛ فلإن منصب النبوة يقتضي كون النبي متبوعاً على معنى أنه مطاع الأمر ، فأما وجوب متابعتة في أفعاله ، فليس ذلك مدلول معجزته ، ولا قضية نبوته . ولا حكم مرتبته ، [والملك] الذي يتبع أمره لا يفعل مثل ما فعله إلا إذا أمر به .

٣٩٩ — فأما من صار إلى أن الفعل يدل على الاستحباب فيما يقع قرية ، فهذا أقرب قليلاً من المسلك الأول في القسم الذي فيه الكلام ؛ فلإننا لم نفرض قولنا إلا فيما يقع من الرسول في معرض القرب ، فإذا ظهر تقربه بفعل إلى الله تعالى ، فقد يظن الظان أن الأمة في ذلك بمشابهته ؛ فإنه أسوة الخلق وقدوتهم في قربه وعبادته ، وليس ذلك كالفعل المرسل الذي ينقل عنه من غير أن يبين كونه قرية في حقه .

وهذا الرأي غير سديد أيضاً ؛ فإن ما ثبت قُرْبَةً في حق المصطفى ، فليس في نفس الفعل ما يتضمن الدعاء إلى مساواته فيه ، والفعل في نفسه لا صيغة له ، وليس بدعا أن يختص صاحب الشريعة بشيء دون أمته ؛ لعلو منزلته ورتبته ، وهذا متمسك الواقفية إذا حاولوا إثبات الوقف .

٤٠٠ — والرأي المختار عندنا : أنه يقتضى أن يكون ما وقع منه مقصوداً قرية محبوباً مندوباً إليه في حق الأمة ، وشرطنا انتحاء الوسط في كل مسلك ، والنزول عن طرفي السد في الإثبات والنفي . فمن ادعى أن الفعل بعينه يقتضي ذلك ، فهو زلل ؛ فإن الفعل لا صيغة له ، ومن ادعى أنه لا يُتأسى بفعل المصطفى ﷺ فيما ثبت

(١) آية (٧) سورة الحشر .

(٢) الآية السابقة .

قصدُ القُرْب فيه ، فقد أبعد أيضاً .

والوجه في ذلك أن يقال : ثبت عندنا أن صحب رسول الله ﷺ كانوا يتحرّون لأنفسهم في القربات ما يصح عندهم من فعل رسول الله ﷺ ، وكانوا إذا اختلفوا في قربة ، فروئ لهم صادق موثوق به عن المصطفى ﷺ فعلاً ، كانوا يستدرونه ابتدارهم أقواله ، ولا ينكر هذا منصف . فالوجه أن نقول : إن رُدُّنا إلى الفعل ومقتضاه أو إلى مدلول المعجزة ، فإنهما يفضيان إلى الوقف كما قال الواقفية ، ولكن تأكد عندنا من عمل أصحاب رسول الله ﷺ التآسي به في كيفية أفعاله في قربة ؛ فليُحمَل هذا على الإجماع [ولا يقطع] به في مقتضى العقل والمعجزة . وكل ذلك فيما ظهر وقوعه على قصد القربة من الرسول ﷺ .

٤٠١ - فأما فعله المرسل الذي لا يظهر وقوعه منه على قصد القربة ، فقد ذهب طوائف من حشوية الفقهاء إلى أنه محمول على الوجوب ، كالذي سبق في القُرْب ، وقد عزى ذلك إلى ابن سُرَيْج بعضُ النقلة وهذا زلل ، وقدر الرجل عن هذا أجلّ ، ومذهب الوجوب ، وإن لاح بطلانه في القُرْب ، فهو على حال يصلح أن يكون معتقداً لمعتقد من حيث إنه يقول : هو إمام الخليفة في الطاعة ، فإذا لم يظهر انتفاء الوجوب ، بُني الأمر على الوجوب أخذاً بالأحوط ، فأما التزام هذا المذهب في كل فعل يصدر منه ، وإن لم يظهر كونه قربةً فبعيدٌ جداً .

٤٠٢ - فإن قيل : فما المرتضى في هذا القسم ؟ قلنا : أما الواقفية فيطردون مذاهبهم في الوقف ، ومذهبهم في هذه الصورة أظهر . وأما أصحاب النذب ، فقد يصيرون إليه ، وهو رديء مزيف ، بمثل ما زيفنا به مذهب أصحاب الوجوب في هذا القسم ؛ فإن انقسام فعله [إلى الواجب وغيره ، كانقسام فعله] إلى المندوب وغيره . فالمختار إذاً أن فعله لا يدل بعينه ، ولكن يثبت عندنا وجوب حمله على نفي الحرج فيه عن الأمة ومستند هذا الاختيار إلى علمنا بأن أصحاب رسول الله ﷺ لو اختلفوا في حظر أو إباحة ، فنقل الناقل في موضع اختلافهم فعلاً عن المصطفى ، لفهموا منه أنه لا حرج على الأمة في فعله . وجاحدٌ هذا جاهلٌ بمسالك النقل فضلاً عن المعنى واللفظ . وأما ادّعاء اعتقادهم أنّ فعله واجب على غيره ، أو مندوب مستحب ، فدعوى عريّة لا تستند إلى قضية المعجزة ، ولا إلى عاداتهم ، ولا إلى صفة الفعل . فهذا منتهى القول في أقسام أفعال رسول الله ﷺ ، وهو نجا الغرض في هذا الفصل .

فصل : يحوي بقايا من أحكام الأفعال

حكم الأفعال التي تظهر فيها خصائص الرسول ﷺ

٤٠٣ — قد تبين أن معتصمنا ما ظهر لنا من دأب أصحاب رسول الله ﷺ في اعتقاد القرية فيما يجري عن المصطفى في سياق القرية ، وفي اعتقاد نفى الحرج فيما لا يظهر فيه قصد القرية منه ، ولم نتحقق على حاصل في فن من أفعال رسول الله ﷺ ، وهو : ما يتعلق بقبيل يظهر فيه خصائصه ، فليس عندنا نقل لفظي ، ولا معنوي في أنهم رضي الله عنهم كانوا يقتدون به في هذا النوع ، ولم يتحقق عندنا نقيض ذلك . فهذا محل الوقف .

٤٠٤ — فلينظر الناظر كيف لقطنا من كل مسلك خياره ، وقررنا كل شيء على واجبه في محله ، وهذه غاية ينبغي أن يتنبه من ينبغي البحث عن المذاهب لها ؛ فإنه يبعد أن يصير أقوام كثيرون إلى مذهب لا منشأ له من شيء ، ومعظم الزلل يأتي أصحاب المذاهب من سبقهم إلى معنى صحيح ، لكنهم لا يسبرونه حق سبره ، ليتبينوا بالاستقراء أن موجبه عام شامل أو مفصل . ومن نظر عن ناحية سليمة عن منشأ المذاهب ، فقد يفضي به نظره إلى تخير [طرف] من كل مذهب ، كدأبنا في المسائل .

حكم فعلي الرسول ﷺ المختلفين المؤرخين

٤٠٥ — وما نذكره في أحكام الأفعال بعد ثبوت التأسّي به على التفصيل المقدم : أنه إذا نقل عن رسول الله ﷺ فعلا مؤرخا مختلفان ، فقد صار كثير من العلماء إلى أن التمسك بأخبرهما ، واعتقاد كونه ناسخا للأول ، وتنزيلهما منزلة القولين المنقولين المؤرخين ؛ فإن أخبرهما ناسخ لأولهما إذا كانا نصين . وللشافعي صغور ذلك ، وهو مسلكه الظاهر في كيفية صلاة الخوف بذات الرقاع ؛ فإنه صحت فيها رواية ابن عمر^(١) ، وصالح^(٢) بن خوات ، فرأي الشافعي رواية ابن خوات متأخرة ، ورأي رواية ابن عمر في غير تلك الغزوة ، فقدّرهما في غزاة سابقة عليها ، وربما سلك مسلكا آخر ، فسلم اجتماع الروایتين في غزاة واحدة ، ورأهما متعارضتين ، ثم تمسك من طريق القياس

(١) ابن عمر هو : عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي ، أسلم قديما بمكة مع إسلام أبيه ، وهاجر وهو ابن عشر . وقد شهد الخندق وما بعدها ، ووصفه النبي ﷺ بالصالح . مات سنة (٧٣) . له

ترجمة في : أسد الغابة ٣/ ٣٤٠ ، والإصابة ١/ ٣٣٨ ، والنجوم الزاهرة ١٩٢/ ١ .

(٢) له ترجمة في : تهذيب التهذيب ٤/ ٣٣٩ .

بأقرب المسلكين إلى الخضوع والخشوع وقلة الحركة .

٤٠٦ - وذهب القاضي : إلى أن تعدد الفعل مع التقدم والتأخر ، أو غير ذلك محمول على جواز الأمرين ، إذا لم يكن في أحدهما ما يتضمن حظراً .

والذي ذكره القاضي ظاهراً في نظر الأصول ؛ فإن الأفعال لا صيغ لها ؛ ولكن إذا ادعى مدّع أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يتمسكون بالأحدث فالأحدث ، فهو منصف . والقول في ذلك على الجملة ملتبس ؛ فإن [ادعاء] ذلك عليهم في الأفعال على الخصوص نأى عن القطع . وإن استمر فيه قطع فلا يبعد أنهم كانوا يرون الأخير أفضل أحواله وأولى أفعاله .

مسألة :

٤٠٧ - مما يتعلق بالكلام في أفعال رسول الله ﷺ بيان حكم تقريره غيره على أمر . فالذي ذهب إليه جماهير الأصوليين أن رسول الله ﷺ إذا رأى مكلّفاً يفعل فعلاً أو يقول قولاً ، فقرره عليه ، ولم ينكر عليه ، كان ذلك شرعاً منه في رفع الحرج فيما رآه .

قالوا : من لم ير التعلق بأفعال رسول الله ﷺ من جهة تردد أفعاله بين خواصه وبين ما يشاركه فيه غيره ؛ فإنه يقول : إذا قرر غيره على أمر كان ذلك شرعاً ؛ فإن تقريره يتعلق بالمقرر ، وكان ذلك في حكم الخطاب له ، وقد تمهد أن خطابه للواحد في حكم الخطاب للأمة .

وهذا كما ذكروه . ولكن فيه مستدرك ؛ فإنه لا يبعد أن يرى رسول الله ﷺ آيئاً عليه ممتنعاً من القبول منه على أمر ، فلا يتعرض له ، وهو معرض عنه ؛ لعلمه بأنه لو نهاه ، لما قبل نهيّه بل يأباه ، وذلك بأن يكون من يراه منافقاً أو كافراً ، فلا يحمل تقريره هؤلاء ، وسكوته عنهم على إثبات الشرع ، فهذا تفصيل لا بد منه في التقرير .

مسألة :

٤٠٨ - استدلل الشافعي رضي الله عنه في إثبات القافة بتقرير رسول الله ﷺ مجزراً المدلجى على قوله ، إذ قال لما نظر إلى أسامة وزيد ، وهما تحت قطيفة ، وقد بدت منهما أقدامهما : إن هذه الأقدام بعضها من بعض . فاستبشر رسول الله ﷺ ما قاله ،

في القصة المشهورة، وموضع الاستدلال للشافعي تقرير رسول الله ﷺ ذلك الرجل .

٤٠٩ — قال القاضي : هذا فيه نظر ؛ فإنَّ قولَ مُجَزَّرٍ كان موافقاً لظاهر الحال ، وكان المنافقون يبدون غمزة في نسبة زيد وأسامة ، قاصدين به أذى رسول الله ﷺ ، وكان الشرع حاكماً بالتحاق [أسامة بزيد] فجري قول مُجَزَّرًا منطبقاً على وفق الشرع ، والظاهر والأمر المستفيض الشائع ، وهو بمشابة ما لو قال فاسق مردود الشهادة : هذه الدار لفلان ، يعزوها إلى مالكها ، وصاحب اليد فيها ، فلو قرر الشارع مثل هذا الرجل [على] قوله ، لم يكن ذلك حكماً منه بأقوال الفسقة في محل النزاع ، وقيام الحاجات إلى إقامة البينات .

وإن انتصر [منتصرٌ للشافعي] قائلاً : إنما استدل الشافعي [باهتزاز] رسول الله ﷺ ، ومن تمام كلام [الشافعي] أن الرسول لا يسره إلا الحق ، فإذا سره قول مُجَزَّرٍ تبين أنه من مسالك الحق . قيل : يمكن أن يُحمل ذلك على علم رسول الله ﷺ برجوع العرب إلى أقوال القافة . والقيافة لم تزل عندهم مرجوعاً إليها ، وهي من أبواب الكهانة ، وكان [المغمز] منهم فلما رأى ما يكذبهم سره ما ساءهم .

٤١٠ — فأقصى الإمكان في ذلك : أن الرسول لو لم يكن معتقداً قبول قول القائف لعهده من الزجر والقال ، والحدس والتخمين ، ولما أبعد أن يخطئ في مواضع ، وإن أصاب في مواضع ، فإذا تركه ولم يرده كان الكلام على الأنساب بطريق القيافة ، فهذا من هذا الوجه قد يدل على أنه مستند الأنساب ، فهذا هو الممكن في ذلك .

وقد انتجز بنجازه أحكام الأفعال والأقوال .

وأنا أرى على أثر ذلك أن أتكلم في شرع مَنْ قَبَلْنَا ، وأوضح مذاهب الناس فيه ؛ فإن من العلماء من قدرَ شرائع الأنبياء الماضية شرعاً لنا إذا لم يثبت في شرعنا ناسخ له على التعيين .

باب

القول في التعليق بشرائع الماضين

٤١١ - اضطربت المذاهب في ذلك : فصار صائرون إلى أنا إذا وجدنا حكماً في شرع من قبلنا ، ولم نر في شرعنا ناسخاً له لزمنا التعلُّق به . وللشافعي ميلٌ إلى هذا وبني عليه أصلاً من أصوله في كتاب الأطعمة ، وتابعه معظم أصحابه .

٤١٢ - وذهب ذاهبون من المعتزلة : إلى أن التعلُّق بشرع مَنْ قبلنا غير جائز عقلاً ، وبنوا مذهبهم على أن ذلك لو قُدِّر ، لاشعر بحطيطة ونقيصة في شريعتنا ، ولتضمن ذلك أيضاً إثبات حاجة إلى مراجعة مَنْ قبلنا ، وهذا حطٌّ من مرتبة الشريعة ، وغض من منصب المصطفى عليه السلام .

٤١٣ - وصار صائرون إلى أن ذلك لا يمتنع عقلاً ، ولكنه ممنوع شرعاً ، واعتصموا بما روى أن رسول الله ﷺ بلغه أن عمرَ كان يراجع اليهود في أفاصيص بني إسرائيل ، فسأله رسول الله ﷺ عن ذلك ، ونهاه عن صنيعه ، وقال ^(١) : « لو كان ابن عمران حياً لما وسعه إلا اتباعي » .

٤١٤ - والمختار عندنا : أن العقل لا يُحيل إيجاب اتباع أحكام شرع مَنْ قبلنا إذا لم يرد في شرعنا ناسخ له ، وما ذكره بعض المعتزلة من أن ذلك غض من الدين وحط من مرتبة الشريعة [وتنفير من اتباع شرعة الحق] ساقط لا حاجة إلى إيضاح بطلانه ، ولكن ثبت عندنا شرعاً أننا لسنا متعبدين بأحكام الشرائع المتقدمة . والقاطع الشرعي في ذلك : أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يترددون في الوقائع بين الكتاب والسنة ، والاجتهاد إذا لم يجدوا متعلقاً فيهما ، وكانوا لا يبحثون عن أحكام الكتب المنزلة على النبيين والمرسلين قبل نبينا عليهم الصلاة والسلام .

٤١٥ - فإن قيل : امتنع ذلك عليهم من جهة أن أهل الأديان السابقة حرفوا كتبهم ، وغيروها عن الوجوه التي نزلت عليها . قلنا : هذا باطل من وجوه :

أحدها : أن ما ذكروه يجزئ مسأله إلى أنه لا يجب التبع للشرائع المتقدمة لمكان

(١) أحمد ٣/٣٨٧ ، ودلائل النبوة ٨/١ ، وابن عساكر ٥/١٦٢ ، والدارمي ١/١١٥ ، وابن أبي عاصم في

السنة ٥/٢ ، والإرواء ٦/٣٤ ، وقال : حسن .

التباسها واندراسها ، فكان هؤلاء وافقوا المذهب وخالفوا في العلة .

والوجه الثاني : أنه لو كان لنا متعلق في شرع من قبلنا ، لنبهننا الشارع على مواقع التلبيس ، حتى لا يتعطل علينا مرجع الأحكام . والوجه الثالث : أنه كان أسلم من الأحبار المطلعين على مواقع التغيير طائفة . منهم عبد الله ^(١) بن سلام ، وقد استشهد الله به في نص القرآن ، وقال : ﴿ ومن عنده علم الكتاب ﴾ ^(٢) ، [وقال : ﴿ وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم ﴾ ^(٣)] وأسلم كعب ^(٤) الأحبار في زمن عمر ^(٥) ، وكان المنتهى في علوم الأديان ، والإحاطة بالكتب . وبالجمل ، لم يثبت قط رجوع إمام في عصر من الأعصار إلى تتبع الأحكام من الملل السابقة ؛ فانتفض ما ذكرناه قاطعاً شرعياً فيما نحاوله .

٤١٦ — فإن تمسك فقهاؤنا بقوله سبحانه وتعالى : ﴿ إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي ﴾ ^(٦) وقوله : ﴿ ملة أبيكم إبراهيم ﴾ ^(٧) وقوله : ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً ﴾ ^(٨) . قيل : المراد بمساق هذه الآي الرد على المشركين ، وبيان إطباق النبيين على الدعاء إلى التوحيد ، وكان إبراهيم عليه السلام على مسلكه المعروف ، راداً على عبدة الأوثان ، فلما بُلى رسول الله ﷺ بهم جرت الآي المشتملة على ذكر إبراهيم عليه السلام في تأييد التوحيد ، والرد على عبدة الأوثان .

مسألة :

٤١٧ — مما ذكره الأصوليون متصلاً بهذا الفن القول فيما كان النبي عليه السلام

(١) عبد الله بن سلام بن الحارث أبو يوسف الإسرائيلي نسباً ، الانصاري الخزرجي حلفاً . وكان من سادات اليهود وأجبارهم ، ومعظماً في الجاهلية والإسلام . مات سنة (٤٣ هـ) . له ترجمة في : أسد الغابة ٢٦٤/٣ والإصابة ٣١٢/٢ ، وشذرات الذهب ٥٣/١ .

(٢) آية (٤٣) سورة الرعد .

(٣) آية (١٠) سورة الأحقاف .

(٤) كعب الأحبار هو : كعب بن ماتب الحميري أبو إسحاق . يقال : أدرك الجاهلية ، وأسلم في أيام أبي بكر ، وقيل : في أيام عمر . روى عن النبي ﷺ مراسلاً ، وعن عمر وصهيب وعائشة . مات سنة (٣٤) . له ترجمة في : تهذيب التهذيب ٣٩٣/٨ - ٣٩٤ .

(٥) سبقت ترجمته .

(٦) آية (٦٨) سورة آل عمران .

(٧) آية (٧٨) سورة الحج .

(٨) آية (١٣) سورة الشورى .

قبل أن يبعثه الله نبياً ، وهذا ترجع فائدته وعائدته إلى ما يجري مجرى التواريخ ، ولكن مأخذه الأصول كما سنين الآن .

٤١٨ - فذهبت المعتزلة إلى أنه ﷺ لم يكن على اتباع نبي ، ولكن على شريعة العقل في اجتناب القبائح ، وإتيان المحاسن العقلية ، وزعموا أنه لو عهد متبعا قط لكان في ذلك غميمة فيه لما بعث نبياً .

وهذا كلام مستنده أصلان باطلان : أحدهما : القول بشريعة العقل ، وقد أبطلناه . والثاني : أن ما ادعوه من إفضاء اتباعه إلى منقصة في منصبه ، فهذا قد تكرر منهم مراراً ، ووضح سقوطه .

٤١٩ - وذهب ذاهبون إلى أنه كان على شريعة إبراهيم عليه السلام كما قدمناه في المسألة السابقة . وقد أوضحنا أنها واردة في التوحيد ، والتمسك بها في هذه المسألة ليس بشيء قطعي ، وغاية ما يُسلم لهم ظاهر معرض للتأويل ، وقد تقرر أن الظواهر لا يسوغ التمسك بها في محاولة القطعيات ، ثم يعارضها قوله تعالى : ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً ﴾ (١) .

٤٢٠ - وذهب ذاهبون إلى أنه كان على شرع نوح ؛ لهذه الآية ، فإن تعلق بها صاحب هذا المذهب ، فآية إبراهيم تعارضها .

٤٢١ - وصار طائفة ممن ينتمي إلى التحقيق : إلى أنه كان على شريعة عيسى ؛ فإنها آخر الشرائع قبل شريعة المصطفى ، وكان الخلق عامة مكلفين بها ، وكان الرسول ﷺ من المكلفين .

وهذا غير سديد ، من جهة أنه لم يثبت عندنا أن عيسى عليه السلام كان مبعوثاً إلى الناس كافة ، ولو ثبت ابتعائه إليهم ، فقد كانت شريعته دارسة الأعلام ، مؤذنة بالانصرام ، والشرائع إذا درست سقط التكليف بها .

٤٢٢ - وقال القاضي : لم يكن عليه السلام على شرع ، وقطع بهذا ، ولكنه لم يأخذه من مأخذ المعتزلة ؛ حيث أحالوا ذلك عقلاً ، بل القاضي قطع بجواز ذلك في العقل ، ولكن متعلقه فيما صار إليه : أنه عليه السلام لو كان على ملة ، لاقتضى العرف ذكره لها [لما بعث نبياً] ولتحدث بذلك أحد في زمانه وبعده ؛ فإن الأمر ظاهر لا

يكاد يخفي في مستقر العادات ، على ما سيأتي ذلك مستقصى ، في كتاب الأخبار ، وما يجب أن يتواتر منها .

٤٢٣ — والمختار عندنا أن الأمر في ذلك ملتبس ؛ فلا وجه لجزم القول في نفي ولا إثبات ، وما ذكره القاضي من اقتضاء العادة ظهور دين مثله عليه السلام ، فهو في مسلكه بين ، ولكن يعارضه أنه لو لم يكن على دين أصلاً ، لذكر ؛ فإن ذلك أبدع وأبعد من المعتاد مما ذكره القاضي ، فقد تعارض الأمران .

والوجه أن يقال : كانت العادة انخرقت برسول الله عليه السلام في أمور منها : انصراف الناس عن أمر دينه والبحث عنه ، فهذا منتهى القول في ذلك .

ونحن الآن بتوفيق الله وتأيده نستدئ [الكلام] في التأويل ، مستعينين بالله تعالى ، وهو خير معين .

* * *

باب

التأويلات

٤٢٤ — التأويل ردُّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول . وإنما يستعمل إذا علق بما يتلقى من الألفاظ منطوقاً ومفهوماً . والألفاظ تنقسم انقساماً أولاً إلى المجمل . والمجمل الذي لا يستقل بإفادة المعنى . وإلى ما ليس مجملاً .

فأما المجمل ، فلا يسوغ فرض الاستدلال به ، حتى يقدر احتياج المستدل عليه إلى تأويله ، فإذا حسب المستدلُّ المجملَ ظاهراً ، اكتفى المستدلُّ عليه بإبدائه كونه مجملاً ، فإذا اشتغل المستدلُّ عليه بتفسيره ، كان مجاوزاً حد النظر ، متعدياً مسلك الجدال ، مائلاً إلى الانحلال ، فليكتف ببيان الإجمال ، وفيه سقوط استدلال المستدل .

فأما ما ليس مجملاً ، فينقسم إلى النص والظاهر ، وقد قدمنا ما يتميز به أحد البابين عن الثاني ، ومسائل هذا الكتاب تفصل تلك الضوابط إن شاء الله تعالى .

فالنص ما لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل ، وينقسم إلى ما ثبت أصله قطعاً كنص الكتاب ، والخبر المستفيض ، وإلى ما لم يثبت أصله قطعاً كالذي ينقله الآحاد ، ولا مجال [لتأويل] في النوعين ، وإنما يتعلق الكلام فيهما بتقديم المراتب عند فرض المعارضات ، مثل أن يعارض نصٌ متواتر نصَّ الكتاب إن أمكن ذلك . أو يعارض خبر ناص مستفيض خبراً مثله . أو يعارض خبر نقله الآحاد ما ثبت أصله قطعاً ، أو يعارض مثله ، والقول في ذلك يأتي مشروحاً في آخر كتاب التأويل . إن شاء الله تعالى .

٤٢٥ — والقول الوجيز الآن فيه على [ما] تقتضيه التوطئة والتمهيد ، أن الناظر يقدم ما يقتضي العقل والشرع جميعاً تقديمه عند تفاوت المراتب . فإن استوت المراتب وتحقق التعارض ، والألفاظ نصوص ، فالكلام في ذلك يثول إما إلى الإسقاط ، وإما إلى الترجيح ، على ما يأتي في كتاب الترجيح ، إن شاء الله تعالى .

٤٢٦ — فأما الظاهر الذي يتطرق إمكان التأويل إليه ، وإنما ظهوره في جهته مظنون غير مقطوع به ، فعليه يبنى هذا الكتاب .

٤٢٧ - والوجه تصدير هذا الفصل بأمرين :

أحدهما : إبانة بطلان الاستدلال بالظاهر فيما المطلوب منه القطع ، لأن ظهور معناه غير مقطوع به ؛ فلا يسوغ وضع الاستدلال به [على ما هذا سبيله] ، وإن قدر ذلك من مستدل أشعر بجهله بأحد أمرين : إما أن يجهل كونه ظاهرا ، أو يعتقده نصا ، والأمر على خلاف ما يقدره ، وإما أن يجهل تمييز مواقع العلوم عن مجال الظنون ، والجاهل بالوجه الأول أحق بأن يعذر من الجاهل بالرتبة الثانية . ثم إذا فُرض ذلك في المستدل ، فليس من حق المستدل عليه أن يشتغل بالتأويل ، بل يكفيه أن يبين تطرق الاحتمال ، وخروج اللفظ عن القواطع .

وإذا وضع ذلك التحق الظاهر في محل طلب العلم ، بالمجملات التي لا تستقل بأنفسها .

٤٢٨ - والثاني : أن الظاهر حيث لا يطلب العلم معمول به ، والمكلف محمول على الجريان على ظاهره في عمله ، وقد قدمنا في [أثناء] الكلام [في ذلك] قولا بالغا . وإن حاولنا تجديد العهد به . فالمعتمد فيه والأصل والتمسك بإجماع علماء السلف والصحابة ومن بعدهم ؛ فلما نعلم على قطع أنهم كانوا يتعلقون في تفاصيل الشرائع بظواهر الكتاب والسنة ، وما كانوا يقصرون استدلالاتهم على النصوص ، ومن استراب في تعلقهم بالقياس لم يسترب في استدلالهم بالظواهر ، ولم يؤثر منع التعلق بالظواهر عمن بخلافه ووفاقه مبالاة . وإن ظهر خلاف ، فاستدلنا قاطع بالمسلك الذي ذكرناه ، ومستنده الإجماع ، وسبيل نقل الإجماع التواتر .

٤٢٩ - فإن قيل : أنتم تعلمون وجوب العمل بالظاهر ، وربط العلم بالظنون محال ، وهذا رددوه مرارا . وبأن مسلك الحق فيه ، إذ قلنا : الظاهر بنفسه لا يثبت علما بوجوب العمل ، وإنما المفيد للعلم الإجماع ؛ فهو يقتضي العلم بوجوب العمل ؛ وليس يتطرق إليه ظن ، وهذا نجريه في [خبر] الواحد ، والاقيسة المظنونة ، وقد صدرنا الكتاب بذلك ، لما حاولنا بيان ماهية أصول الفقه . فإذا تبين جواز التعلق بالظواهر في المحال التي ذكرناها . وتأويل الظواهر على الجملة مسوّغ ، إذا استجمعت الشرائط التي سنصفها ، إن شاء الله تعالى ، ولم ينكر أصل التأويل ذو مذهب ، وإنما الخلاف في التفاصيل ، وإن قدرنا فيه خلافا ، فالمعتمد في الرد على المخالف إجماع من سبق ؛ فإن المستدلين بالظواهر كانوا يؤولونها ، في مظان التأويل . وهذا معلوم اضطرابا كما علم أصل الاستدلال . ثم إذا ثبت جواز التأويل ، فلا يسوغ التحكم به اقتصارا عليه ،

من غير عضد له بشيء؛ إذ لو ساغ ذلك لبطل التمسك بالظواهر ، واكتفى المستدل عليه بذكر تطرق الإمكان إلى الظاهر ، وهذا إن قيل به ، يسقط أصل الاستدلال ، ويُلحق مجال الإجمال بما يطلب فيه العلم المحض .

فإذا وضع أن أصل التأويل مقبول، وتبين أن [التحكم] به مردود ، فيفتح بعد ذلك الكلام في تفصيل التأويل ، وما يعضد كل قسم منه من فنون الدليل .

٤٣٠ - ولجميع مسائل الباب عندنا ضبط في النفي والإثبات هو المتبوع ، وإليه المرجع . والذي أراه في طريقة الإفهام رسم مسائل في التأويلات، اضطرب العلماء فيها، فقبلها بعضهم، وردها آخرون. ونحن نطردها على وجوها ، ونبين المختار منها، حتى إذا نجزت نهنا بعد نجازها على سر الكتاب .

مسألة :

٤٣١ - استدل الشافعي رضي الله عنه ، في اشتراط الولي في النكاح بحديث عائشة ، فإنها روت عن النبي عليه السلام أنه قال ^(١) : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل » ... الحديث .

وتعرض أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه لذكر محامل وتأويلات ، ونحن نشير إلى وجوها على إيجاز . حتى يُفضي الكلام إلى مقصود هذه المسألة .

٤٣٢ - قال قائلون : الحديث محمول على الصغيرة ، فأنكر عليهم ، وقيل لهم : ليست الصغيرة امرأة في حكم اللسان ، كما ليس الصبي رجلا ، وألزموا سقوط التأويل على مذهبهم ؛ فإن الصغيرة لو روجت نفسها ، انعقد النكاح صحيحاً موقوف النفاذ على إجازة الولي ، وقد قال عليه السلام ^(٢) : « فنكاحها باطل » ثم أكد البطلان بتكرير الباطل ثلاثا ، وكان عليه السلام إذا أراد تأكيدا كرر ثلاثا .

فقالوا : وجه تسمية نكاحها باطلا : أنه إلى البطلان مصيره عند فرض رد الولي واستشهدوا بقوله تعالى ﴿ إِنَّكَ مِيتٌ وَإِنَّهُمْ مِيتُونَ ﴾ ^(٣) قيل : لهم نكاحها يتردد بين النفوذ عند تقدير الإجازة من الولي، وبين الرد عند فرض الرد منه ، ولا يسوغ والحالة هذه التعبير عن إحدى العاقبتين مع تجويز الأخرى ، وإنما يعبر عما سيكون بالكائن فيما يكون لا محالة ، كالموت الذي إليه مصير كل ذي روح .

٤٣٣ — ومن تأويلاتهم أنهم يحملون لفظ الرسول على الأمة ، وزعموا أنه لا يمتنع تسمية [الأمة امرأة كما لا يمتنع تسمية] السيد وليا . ورد ذلك عليهم بوجهين . أحدهما : أنه نكاح صحيح موقوف ، كما ذكرنا في الصغيرة ، ومنتهى الكلام فيه كما سبق . والثاني : أنه عليه السلام قال : « فإن مسها فلها المهر » ومهر الأمة لمولاه .

٤٣٤ — وزعم من يدعي التحقيق والتحذق من متأخريهم : أن الحديث محمول على المكاتب ، واستفادوا بالحمل عليها على زعمهم استحقاتها المهر ، ثم الأمر عند هؤلاء قريب في حمل المرأة على الأمة ، والولي على المولى . ومن هذا المنتهى منشأ مقصود المسألة .

٤٣٥ — ذهب معظم الفقهاء من أصحابنا وغيرهم ، إلى أن هذا الصنف من التأويل مقبول .

٤٣٦ — وقال القاضي : هو مردود قطعاً ، وعزا هذا المذهب إلى الشافعي قائلًا : إنه على علو قدره كان لا يخفى عليه هذه الجهات في التأويلات ، وقد رأى الاعتصام بحديث عائشة اعتصاماً بنص ، وقدمه على الأقيسة الجلية ، وكان ذلك شاهد عدل ، في أنه رضي الله عنه كان لا يرى التعلق بأمثال هذه المحامل .

ومجموع ما نوضح به هذه المسألة طرقٌ نعددها .

٤٣٧ — الأولى : أنه عليه السلام ذكر أعم الألفاظ ؛ إذ أدوات الشرط من أعم الصيغ ، وأعمها (ما) ، و (وأي) فإذا فرض الجمع بينهما ، كان بالغاً في محاولة التعميم ، وقرائن الأحوال متقبلة عند الكافة . فإذا قال من ظهرت به مخايل الضجر لمرضه ، أو إلاما مهمٌ به لبوابه : لا تدخل عليّ أحدًا . فلو أدخل البواب كلَّ ثقیل ، ولم يدخل أقواماً مخصوصين زاعماً : أني حملت لفظك على الذين منعتهم - لم يقبل ذلك منه .

فإذا ابتدأ الرسول عليه السلام حكماً ، ولم يجره جواباً عن سؤال ، ولم يضفه إلى حكاية حال ، ولم يصدر منه حلاً للأعضال والإشكال ، في بعض المحال . بل قال مبتدئاً - وإليه ابتداء الشرع بأمر الله ، وشرح ما أعضل من كتاب الله - : (أيما امرأة) فانتحن أعم الصيغ ، وظهر من [حاله قصده] تأسيس الشرع [بقرائن] بيّنة ، فمن ظن والحالة هذه أنه أراد المكاتبَةَ على حيالها ، دون الحرائر اللواتي هن الغالبات والمقصودات ، فقد قال محالاً ، ولا يكاد يخفى أن الفصيح إذا أراد بيان خاص شاذ ،

فإنه ينص عليه ، ولا [يضرب] عن ذكره وهو يريد ، ولا يأتي بعبارة مع قرائن دالة [على] قصد التعميم وهو يعني النادر . قال الشافعي : الشاذ [يُتَّحَى] بالنص [عليه] ، ولا يراد على الخصوص . بالصيغة العامة .

٤٣٨ - الطريقة الثانية : أن التعلق بالظاهر يقتضى ظهوره في مقصود المتكلم من جهة وضع اللسان ، ومن جهة العُرف والتأويل الذي يصغي إليه ، [ثم] يطالب بالدليل عليه . وهو الذي ينسأ من ذي الجد ، من غير أن يتولج في فن الهزء والهزل واللغز . وما يقع كذلك فهو مردود .

وبيان ذلك بالأمثلة أن الرجل إذا قال : رأيت أسداً ، فقد يعني السبع المعروف ، وقد يعني به رجلاً هجوماً مقداماً ، فهذا مسأ لا ينافيه الجد ، ولكنه تأويل . فلو قال : رأيت أسداً ويعني رجلاً دميماً ، أو أبخر ، لم يكن ذلك وجهاً منسأاً ؛ فإن هذا لا يطلقه أرباب اللغات على انتحاء مسالك التأويل ، ولا على الجريان على الظواهر . فإن أراد مُريدٌ ذلك كان ملغزاً ، وإن ادعى جاهلٌ تأويل مثل هذا الوجه لم يقبل ذلك منه . ومن الأمثلة التي ذكرناها أن من قال : رأيت جمعاً من العلماء ، ثم لما روجع فسر بقطع من البقر ؛ ذهاباً منه إلى أنها على [علوم] تتعلق بمصالحها ، ومضارها ومنافعها ، وكذلك لو فسر برؤية سفلة من الجهلة ، ثم زعم أنهم من العلماء ، لم يقبل ذلك ، ولم يعد من المحامل المسوغة . وإذا قال النائل : لا تمنع فلاناً شيئاً من مالي ، ثم فسر بكسرة أو شربة - عدّ جاهلاً ، أو هازلاً .

٤٣٩ - ثم اختتم كلامه بطريقة ثالثة ، تُعَضد ما تقدم ، وتستقل بنفسها ، فقال : فقد سلم لرسول الله ﷺ المخالف والمؤالف ، أنه كان على النهاية القصوى من الفصاحة ، ولا حاجة إلى الإطناب في إثبات هذا ، ولا يخالف من معه مُسكّة من العقل ، أن الحمل على ما ذكره هؤلاء يحط الكلام عن مرتبة الفصاحة والجزالة ، ويحل المتكلم به محل الحَصْرِ العسيّ ، الذي يعمم في غير غرض . ويتبغي التخصيص من غير إشعار به ، وكل ما يتضمن إلحاق كلام رسول الله ﷺ بالمستهجن الغث ، فهو مردود على قائله .

٤٤٠ - ثم لما استكمل رضي الله عنه الطرق ختم كلامه بأن قال : كل ما قدمته توطئة [وتمهيد] وضرب أمثال ، وأنا أعلم على الضرورة والبديهة ، أن الرسول ﷺ لم يرد بقوله (أيما امرأة) المكاتبه دون غيرها .

فهذا منتهى القول في هذا ، ولا مزيد على ما ذكره القاضي .

٤٤١ — فإن احتج من يسوغ هذا الفن بأن [قال] : الإماء والمكاتبات داخلات تحت العموم ، عند فرض التمسك بظاهر العموم ، وكل ما يدخل تحت الظاهر في العموم ، لا يبعد تنزيل العموم عليه تخصيصاً . وهذا الذي ذكره فإنه لا يعارض ما نهينا عليه ، فليس المعتبر فيما يقبل ويرد ، أقيسة وتشبيهات وتلفيق عبارات ، ولكن إنما يسوغ في التأويلات ما يسوغه الفصحاء . وقد قدمنا في صدر هذا المجموع انحسام مسلك القياس في اللغات ؛ فإن إرادة النواذر مع إرادة الظواهر ليست بدعا ، وكذلك إرادة بعض ما يظهر باللفظ العام ليس مستكراً على شرائط ستأتي ، فأما إرادة الأقل الأخص باللفظ الأعم الأشمل ، فهو مردود بالوجه الذي قدمناه .

٤٤٢ — فإن قالوا : التخصيص حال في تغيير حكم عموم اللفظ ، محل الاستثناء ، ثم يجوز إطلاق لفظ عام ، يعقبه استثناء لا ينفي إلا الشاذ الأخص ، [فليسغ] ذلك في التخصيص أيضاً . وهذا من الطراز الأول ؛ فإنه قياس وتشبيه وتلفيق عبارات ، مع معاندة القطع .

ثم لا يجوز أن يصدر من الرسول عليه السلام مثل هذا الاستثناء ، وقد منع القاضي مثله من غير الرسول عليه السلام [على ما ذكرناه] في مسائل الاستثناء . ومن جور ذلك من غير الرسول عليه السلام ، فهو في حكم النص المصرح به ، وإن جيء به في صيغة ركيكة والرسول منزّه عن مثل ذلك ، فقد لاح الغرض من هذه المسألة .

مسألة :

٤٤٣ — استدل الشافعي رضي الله عنه في اشتراط تبين النية في صوم رمضان بقوله ﷺ^(١) : « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » . فذكر المخالفون أسئلة تداني ما اشتملت عليه المسألة الأولى ، ونحن نعيدها على الإيجاز ، ونتعدها إلى فن آخر من التأويل المردود .

٤٤٤ — فمما ذكره حمل الحديث على القضاء والنذر المطلق . وهذا مردود بالمسالك المقدمة ؛ فإنه عليه السلام قال ابتداءً : « لا صيام » ولا النافية إذا اتصلت على حكم التبرئة باسم متكور ، وجاء الاسم [بعدها] مبنياً على الفتح ، كان بالغاً في

اقتضاء العموم . فإذا قال المصطفى ﷺ ابتداء ، لا بناء على سؤال ، ولا تطبيقاً للكلام على حال : (لا صيام) فظن ظان أن الصوم الذي هو ركن الإسلام ، وهو القاعدة في الصيام لم يعنه ولم يرده ، وإنما أراد ما يقع فرعاً للفرائض الشرعية كالمندورات ، وفرعاً للأداء كالقضاء ، فقد أبعد ونأى عن مأخذ الكلام . وهلم جرا إلى استتمام الطرق المقدمة في المسألة الأولى .

٤٤٥ — وذكر أصحاب أبي حنيفة مسلكاً آخر في التأويل . وعزّوه إلى الطحاوي^(١) ، وذكروا أنه كان يتبجح به ، وهو أنه قال : أراد ﷺ نهى الرجل عن الاكتفاء بنية صوم الغد في بياض نهار اليوم ؛ فقال : فعليه أن يؤخر النية إلى غيوبة الشمس ؛ حتى يكون بإيقاع النية في الليل مبيتاً ، وزعم هذا المؤول أن مسلكه هذا يجري في جميع أنواع الصيام ، فرضها ونفلها . وهذا كلام غث لا أصل له ، وهو يحط من مرتبة الطحاوي إن صح النقل عنه .

٤٤٦ — والدليل على بطلانه وجهان قريبان : أحدهما : أن هذا اللفظ لو سمعه عربي ناشئ من منبع اللغة ، لم يسبق إلى فهمه النهي عن إيقاع نية صوم الغد في يوم قبله . وبالجملّة هذه صورة شاذة نادرة ، تجري في أدراج الكلام للوسواس ، يضعها المتكلفون ، وظاهر الخطاب ينزل على ما يفهمه المخاطبون . فإن أنكر الخصم أن المفهوم من الخطاب ما ذكرناه ، سقطت مكالته ، ولم يبق إلا أن يُردَّ إلى حكم اللسان ، وتفاهم أهل التحاور ، وإن اعترف أن هذا هو الظاهر ، فحملُ كلام الرسول ﷺ عليه السلام على نادر شاذ ، باطل بالمسلك الذي ذكرناه .

٤٤٧ — والوجه الثاني : أن هذا الفن إنما يذكر نهياً عن الذمّون ، وتحذيراً من الغفلة ، واستحثاً على تقديم التبييت ، وهذا يجري مجرى الفحوى التي لا ينكرها محصل . فإذا حمل ذلك على النهي عن التقديم على الليل ، كان ذلك [نقيض] مقصود الخطاب .

٤٤٨ — والكلام الوجيز فيه : أن مقصود الخطاب الأمرُ بتقديم النية ، وانتهي عن

(١) الطحاوي هو : أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك أبو جعفر الأزدي المصري الحنفي . الإمام العلامة الحافظ . قال الشيرازي في : الطبقات : انتهت إليه رئاسة أصحاب أبي حنيفة بمصر . له مؤلفات كثيرة منها : « شرح معاني الآثار » و « شرح مشكل الحديث » . مات سنة (٣٢١) . له ترجمة في : البداية والنهاية ١٧٤/١١ ، وشذرات الذهب ٢٨٨/٢ ، ووفيات الأعيان ٥٣/١ ، ومفتاح السعادة ٢٧٥/٢ .

تأخيرها عن وقت التبييت ، وموجب ما ذكره النهي عن التقديم ، والأمر بالتأخير ، وليس تخيل ما ذكره هذا القائل في اليوم الذي يلي الغد ، بأولى من تخيله من يوم قبله بسنة .

٤٤٩ — واعلم هُديت لرشدك أن هذه الفنون من الكلام ، ما كانت تجري في عصور العلماء الأولين ، وإنما أقدم [عليها] المتأخرون لأمرين : أحدهما : التعري عن مأخذ الكلام والثاني : الاستجراء على دين الله تعالى ، والتعرض لخرق حجاب الهيبة نعوذ بالله منه .

٤٥٠ — مما وجه على هذا الحديث من التأويل حمل النفي فيه على نفي الكمال وهذا أقرب قليلاً إلى مسالك التأويلات ، ولكنه مردود من وجهين : أحدهما : أن حمل هذا اللفظ على نفي الكمال غير ممكن في القضاء والنذر ، وهما من متضمنات الحديث وإذا تعين حمل [اللفظة] على حقيقتها في بعض المسميات ، تعين ذلك في سائرهما فإن الإنسان الفصيح إذا الجدل لا يرسل لفظة ، وهو ينبغي حقيقتها من وجه ، ومجازها من وجه .

فإن قالوا : ليس القضاء والنذر مقصودين كما ذكرتم . قلنا : نعم ، ولكن الشاذ لا يعني باللفظ العام تخصيصاً ، واقتصاراً [عليه] ، وانحصاراً عليه ، ولا يمتنع أن يشمل العموم مع الأصول .

والذي يحقق هذا أنه لو حمل لفظه على نوع من الصوم ، ثم حمل فيه على نفي الكمال ، لما كان اللفظ عاماً أصلاً ، وكان مختصاً بنوع واحد ، وهو من أعم الصيغ كما تقدم تقريره ، والدليل عليه ، أن ما ذكره من أن الرسول عليه السلام لم يرد القضاء والنذر ، ليس مذهباً لذي مذهب ؛ فإنه إذا امتنع قبول التأويل من غير دليل ، فلأن يمتنع من غير مذهب أولى .

مسألة :

٤٥١ — استدلل الشافعي رضي الله عنه في نكاح المشركات ، بالقصص المشهورة في الذين أسلموا على العشر والخمس والأختين ، فقال رسول الله ﷺ [لغيلان] وقد أسلم على عشرة نسوة ، ثم راجع الرسول عليه السلام في مفارقتهم ، أو إمساكهم ، فقال عليه السلام : « أمسك أربعاً وفارق سائرهن » ^(١) وقال للذي أسلم على أختين :

« أمسك أيتهما شئت وفارق الأخرى » ^(١) .

فجرت تلك الأقاصيص نصوصاً عند الشافعي ، في أن الكفار إذا أسلموا على عدد من النساء ، لا يوافق حصر الإسلام ، فعليهم أن يمسكوا عدد الإسلام ، ويفارقوا الباقيات ، ولا يؤاخذون برعاية الأوائل والأواخر ، ولا يكلفون الجريان على أحكام التواريخ ، ووجه التمسك بين ؛ فإنه عليه السلام علم أنهم على حداثة العهد بالإسلام ، ولم يخبروا تفاصيل الأحكام ، ثم أطلق لهم الخيرة في إمساك من شاءوا على شرط رعاية عدد الإسلام .

٤٥٢ - فوجه المتأخرون من أصحاب أبي حنيفة سؤالين ركيكين : أحدهما : يسقطه اللفظ ، فلتقع البداية به . ومقصود المسألة السؤال الثاني . فاما ما يدفعه اللفظ ، فدعواهم أنه أمرهم أن يختاروا الأوائل . وهذا يدفعه قوله عليه السلام لصاحب الأختين « اختر أيتهما شئت ، وفارق الأخرى » وقال عليه السلام لبعضهم وقد أسلم على خمس : « اختر أربعاً وفارق واحدة » . قال صاحب الواقعة : فعمدت إلى أقدمهن صحبة ففارقتها . فلا حاجة إلى الإطناب في ذلك ، وهو على معاندة اللفظ .

٤٥٣ - فاما الثاني : وهو المقصود الذي عقدت المسألة له ، فهو أنهم قالوا : إنه عليه السلام أراد بقوله : « أمسك أربعاً » أن يمسكهن ، ويجدد عليهم الأنكحة على موجب الشرع .

وهذا عند المحققين سرف ومجاوزة حد ، وقلة احتفال بكلام الشارع ؛ فإن الرسول عليه السلام ذكر لفظ الإمساك أولاً ، وموجبه الاستدامة واستصحاب الحال . والثاني أن النقلة لم ينقلوا تجديد العقود ، بل رَوَوْا الحكايات ، رواية من لا يستريب أنهم استمروا في عدد الإسلام على مناكحتهم فيهن ، وكان المخاطبون على قرب عهد ، والرسول ﷺ لا يخاطبهم إلا بما يقرب من أفهامهم ، والتعبير عن ابتداء النكاح بالإمساك بعيد جداً ، ناء عن المحامل الظاهرة . وفي القصص أنهم جاءوا سائلين عن الفراق أو الإمساك . فانطبق جواب رسول الله ﷺ على سؤالهم ، ثم النكاح على الابتداء لا يختص بهن ، بل جوازه سائغ في نسوة العالم . وقوله « أمسك » أمر ، وما ذكروه تخيير ، فينتظم من جوامع الكلام ما يحل محل قرائن الأحوال ، التي تُفضي إلى العلم بإرادة المتكلم .

(١) أبو داود (٢٢٤٣) ، والترمذي (١١٢٩ ، ١١٣٠) وقال : حسن ، وابن ماجه (١٩٥٠) .

وهذا وإن كان يستدعي مزيد تقرير في النظر ، ففي هذا المقدار تأصيل الكلام .
والمحصل ذو المنة يورده إيراداً مقررًا . وإن أردنا أن نأتي بكلام قريب جدًا ، يستوي في
[نيله و] الإفهام به ، المتشدد البليغ ، وذو العي الحصر . قلنا :

٤٥٤ — إن جَحَدَ معاندٌ إفضاء ما ذكرناه إلى الغرض نصًّا ، لم يجحد ظهور ما
ذكرناه ، وغلبة الظن في صغو قصد الشارع إلى ما قررناه ، ولا خلاف بين العالمين
بالظواهر أنَّ تأويلاتها لا تقبل غير مقترنة بأدلة ، وغاية التمسك بهذا المسلك أن يأتي
بقياس مظنون ، ومعنى الظن فيه أنه يحسبه أنه منصوب الشارع ، ظنًا منه وتقديرًا ،
وقد غلب على الظن مقصود الشارع في لفظه ، [فما يغلب متصلًا] بلفظه على
الظن ، أولئ مما يغلب على الظن كونه منصوبًا للشارع في فنون الأقيسة . وهذا يقع
من الظن بعيدًا بدرجات عن الظن المختص بلفظ المصطفى عليه السلام .

٤٥٥ — فإن قيل : كأنكم تبنون هذا على تقديم الخبر على القياس ، فتثبتون
استواء الظنين ، ثم تقدمون إحدى المرتبتين ، وقد لا تساعدون على تقديم الخبر [على
القياس] قلنا : ما أهون إثبات هذا علينا . وسنذكره مستقصى في كتاب الأخبار .

ثم هذه المسألة لا تختص بهذا المأخذ ؛ فإن من يرى هذا الفن من التأويل ،
يطرده في تأويل ظواهر القرآن و الأخبار المتواترة . وإن كان القياس [لا] يُقدَّم على
نصوص القرآن والسنة المتواترة .

٤٥٦ — والذي يقطع مادة الإشكال في ذلك : أنا نعلم أن أصحاب رسول الله
ﷺ كانوا إذا وجدوا ما يظهر عندهم قصدُ رسول الله ﷺ فيه ، اكتَفَوْا به ولم يميلوا
إلى غيره ، ورأوا من يركن إلى القياس لإزالة ظاهر ما صح عندهم في حكم [الراد
لخبر] رسول الله ﷺ . والجحد في هذا المقام الآن إنكار البديهة ، ومداره الضرورة .
ثم معترضد القياس عملهم به لا غير ، فإن أنصف الخصم ، علم أنهم كانوا لا يقيسون
في هذه الحال ، وإن ركب رأسه ، وطرذ شماسه . لم يمكنه أن يُثبت قياسهم في هذه
الصورة ، ولهذا لا يطمع فيه إلا أخرق ، ولا شك أنهم ما قاسوا في كل محل .

٤٥٧ — فليتخذ الناظر هذا الفصل معترضده الأقوى في هذه المسألة وأمثالها ،
وهناك استبان أن كل ما ظهر فيه قصد الشارع ، لم يجر مخالفة ظاهر قصده بقياس ،
فلهذا لم يشتغل الأوائل المتقدمون بما أنشأ ناشئة الزمان من التأويلات المزخرفة ولم
يكن ذلك لغفلتهم عن أمثالها .

مسألة :

٤٥٨ - مما يجريه أبناء الزمان في أدراج الاعتراضات ، ادعاءُ أمور من طريق الاحتمال من غير نقل ، فحاولوا بها مداراة الاستدلال .

وهذا بمشابة قوله بعض أصحاب أبي حنيفة في المسألة التي تقدمت في نكاح المشركات . حيث قالوا : لم يكن في عدد النساء حصر في ابتداء الشرع ، ولعل الذين أسلموا كانوا نكحوا في الشرك ، حين لا حصر ، وكانت تلك الأنكحة على الصحة ، ولما أسلموا كان الحصر مستقرا في الشرع ، فلم يُبطل رسول الله ﷺ أنكحتهم السابقة ، الموافقة في وقت وقوعها موجب الشرع ، ولم يقرر عليها بالكلية .

٤٥٩ - وسبيل الكلام على هذا الصنف أن نقول : لم يثبت ما ذكره من أحكام الإسلام في ابتداء الأيام ، ولا مبالاة بما جاءوا به ، فلفظ الرسول عليه السلام محمول على ما الشرع عليه الآن . ومن قَدَّرَ أمراً على مخالفة ما يصادفه الآن ، فدعواه من غير حجة مردودة عليه ، وهذا متفق عليه ؛ فإن أمثال هذه الاحتمالات لو طُرِّقت إلى حكايات الأحوال ، وأقوال الرسول فيها ، لما انتظم الاستدلال بواحد منها ؛ فإن هذه الفنون المدافعة للاستدلال ممكنة في كل أصل .

٤٦٠ - فإن قيل : أليس تأويل الظواهر مقبولا بالاحتمال ؟ قلنا : ليس الاحتمال مقتضيا قبول التأويل ، ولكننا رأينا الأولين على الجملة يتمسكون بالتأويلات . وكما رأناهم متفقين على التأويل مع التعويل على دليل يعضده ، رأناهم غير مكتفين بهذه الإمكانات . وهذا بمثابة دعوى النسخ من غير ثبوت ؛ فإن من ادعى نسخاً ، فقد ادعى ممكناً ، ولكن لا يقبل منه بالإجماع إلا بثبوت يعول عليه .

فإن نقل أصحاب أبي حنيفة من التواريخ [الصحيحة] أن الحصر لم يكن في ابتداء الإسلام ، فيعسر التمسك بتلك الأقاصيص ، وعلى المتمسك بها أن يثبت وقوعها بعدا الحصر ، وإلا كان الاستدلال معرضاً لإجمال واحتمال ، و مثل هذا الاحتمال مع ثبوت الأصل في حكايات الأحوال ، ينزل منزلة الاحتمال في صيغ الأقوال .

٤٦١ - ولكن لو صح ما ذكره انقدح وراءه نوعان من الكلام :

أحدهما : أنه إن استقام النقل فيما ادعوه و هيئات ؛ فهو مما ادعاه ناشئة الزمان في الحصر في العدد . فأما الجمع بين الأختين ، فلم [يصير] أحد إلى أنه عهد مسوغاً

في صدر الشريعة ، وقوله تعالى : ﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ ^(١) معدود عند المفسرين من باب الاستثناء من غير الجنس ، والمراد من قوله : ﴿ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ ^(٢) : [ما سلف] في الجاهلية ، قبل مبعث المصطفى ﷺ . والدليل عليه أنه قال : ﴿ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾ ^(٣) ، وكان إذا جرى على صيغته ، فصيغته تتضمن الإخبار عما مضى ، فهذا وجه .

٤٦٢ — والوجه الآخر : أنا نقول : لو صح ما ادعوه من صحة مناكح المشركين ، لكان قياس الشرع يقتضي أن يبطل جميعها عند ورود الحجر والحصر بالتدافع ، كما إذا نكح [الرجل] رضيعتين جميعاً أرضعتهما امرأة ، وثبتت الأخوة بينهما فاستدامة نكاحهما ممتنعة ، وتخصيص ارتفاع النكاح بأحدهما لا سبيل إليه ، فلزم تدافع النكاحين . فإذا سلموا أن طريان الحجر لا يوجب التدافع ، قام عليهم مسلك في القياس [قبل] لهم به ، كما ذكرناه في مسائل الفقه . فليطرد الناظر مقصود هذه المسألة في أمثالها ، وليحمل الخصم على تصحيح النقل فيما يدعيه ، ولا يكتفي بمجرد الاحتمال أصلاً .

مسألة :

٤٦٣ — إن صح عن رسول الله ﷺ قوله ^(٤) : « من ملك ذا رحم محرم فهو حر » فلا يصح تأويل متبعي الشافعي [إذا حاولوا] حمل اللفظ على الذين هم عمود النسب ، وهم الأصول أو الفصول وهذا الفن مما لا يُلْفِي في الزمان من يجحده ، وهو باطل قطعاً عند ذوي التحقيق . وهذه المسألة عبرة لأمثالها . فليمعن الناظر النظر فيها مستعيناً بالله تعالى .

٤٦٤ — فنقول : قصد رسول الله ﷺ للتعميم واضح لائح في قوله ^(٥) : « من ملك ذا رحم محرم » ؛ فإن ذلك مما نقل عنه ابتداءً ، لا في حكاية حال ، ولا جواباً عن سؤال ، ولا في قصد حل إعضال ، وكان يعتاد تأسيس الشرع ابتداءً ، فإذا قال : من ملك ذا رحم محرم ، تبين أنه أراد المحارم من ذوي الرحم أجمعين . ولو أراد الآباء

(١) آية (٢٣) سورة النساء . (٢) الآية السابقة . (٣) آية (٢٢) سورة النساء .

(٤) الترمذي (١٣٦٥ ، ١٨٦٥) ، وأبو داود (٣٩٤٩) ، وابن ماجه (٢٥٢٤ و ٢٥٢٥) ، وأحمد ٢٠ / ٥ ،

والبيهقي ٢٨٩ / ١٠ ، والإرواء ١٦٩ / ٦ وقال : صحيح .

(٥) سبق تخريجه .

والأمهات والبنين ، وعلم تخصيصهم بهذه القضية ، لنص عليهم . فإذا ذكر الأقارب ، ثم علم أنهم ينقسمون إلى المحارم وغيرهم ، فخص الحكم الذي نص عليه بالمحارم ، من ذوي الأرحام ، تقرر أنه قصد بذلك الضبطَ والتشوفَ إليما يسميه أهل الصناعة الحد ، فكيف يستقيم أن يظن به عليه السلام ، أنه أراد الذين هم عمود النسب ؟ وجرى أيضاً كلامه مجري تعظيم أمر الرحم إذا انضمت إليه المحرمية ، فانظم من مجموع ما ذكرناه ظهور قصد التعميم من الرسول . فمن رام مخالفة قصده لم يقبل منه ، وإن عضده بقياس ، فمستنده ظن المستنبط أنه مراد الشارع ، وليس له في ألفاظه ذكر . فما يظهر من لفظ الرسول عليه السلام كيف يُترك بما يظنه القاييس على بُعد من لفظ الرسول ﷺ ؟ ؟

٤٦٥ — والقول الضابطُ في ذلك : أنه لو تقدم قياسٌ مظنون على ظاهر من لفظ الرسول عليه السلام ، لاقتضى ذلك تقديمَ مرتبة القياس على [مرتبة] الخبر ، وسنبين أن الخبر مقدم على القياس .

٤٦٦ — والقدر المقنع فيها : أن لو [رددنا] إلى عقولنا ، لما سفكنا الدماء المحقونة في أهبها ، ولما حللنا الألبضاعَ المعظمة بأقيسة مستندها ظنون . ولكننا ألفينا صحبَ رسول الله ﷺ الأكرمين ، يقيسون في غير موارد النصوص ، وثبت عندنا بالقاطع السمعي أن الإجماع حجة . فإذا وقع العمل عند القياس بإجماعهم ، والإجماع مقطوع به ، ثم كانوا لا يقيسون ما وجدوا خبراً ، وكان الراوي البدوي الموثوق به إذا روى خبراً ، وظهر لهم قصد رسول الله ﷺ ، في تعميم حكم ، لم يعرجوا على التأويلات البعيدة ، لأقيسة تعن لهم .

فإذا الألفاظ الماثورة على ثلاث مراتب عندنا :

٤٦٧ — المرتبة الأولى : أن يلوح للمؤول ، أن الشارع لم يقصد التعميم [بها] . فما كان كذلك ، فلا يسوغ الاستدلال بحكم العموم فيه ، ولا حاجة إلى التأويل فيه ، وهذا نضرب فيه أمثالا : منها أن الرسول عليه السلام قال ^(١) : « ما سقت السماء ففيه العشر ، وما سُقي بنضح أو دالية ففيه نصف العشر » . فإذا استدلل الحنفي بهذا الظاهر في إثبات العشر في كل ما تنبت الأرض ، كان ذلك مردوداً عليهم ؛ فإن الرسول استاق

(١) البخاري في : الزكاة (٥٥) ، وأبو داود في : الزكاة (١٢) ، والترمذي في : الزكاة (١٤) ، والنسائي في : الزكاة (٢٥) ، وابن ماجه في : الزكاة (١٧) ومالك في : الزكاة (٣٣) .

كلامه هذا للفرق بين السَّيِّح والنَّضَح ، لا للتعرض لجنس ما يجب فيه العشر . فإذا ظهر أن هذا الفن من العموم ، لم يقصده الشارع ، وإن جرى في كلامه اللفظ [الصالح] له ، وهو « ما سقت السماء » ^(١) فلاستمسك به في قصد التعميم باطل ؛ إذ ظهر من كلامه خلافه . ومن أمثلة ذلك : استدلال من استدل من أصحاب أبي حنيفة بقوله تعالى : ﴿ وثيابك فطهر ﴾ ^(٢) . أن قالوا : كل ما يقع به التطهير مندرج تحت مقتضى الأمر . . . قال الشافعي ^(٣) : الغرض من الآية التعرض [لأصل] التطهير ، لا التعرض لأصل التخصيص والتعميم في آلات التطهير . والذي يحقق ذلك أن الباحث عن آلة التطهير عند اتصال هذا الخطاب به ، سائل عن الشيء على وجهه ، والذي يحقق ذلك قوله تعالى : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ﴾ ^(٤) . استاق الآية لبيان كيفية الوضوء ، ولم يخص الغسل بآلة مخصوصة ، مع اختصاصها بالماء وفاقاً .

فهذه مرتبة فلتقس على الأمثال التي ذكرناها ما في معناها .

٤٦٨ — والمرتبة الثانية : أن يظهر قصدُ التعميم من الشارع عليه السلام ، فهذا لا يسوغ تأويله بقياس [مظنون] كما سبق .

٤٦٩ — والمرتبة الثالثة : أن يرد اللفظ ولا يقترن به ما يدل على قصد التعميم ، ولا ما يدل على نقيضه ، فهذا ملتطم التأويل ، وموقف التشاجر بين المستدل باللفظ ، وبين مدَّعي التأويل ، بمعاوضة بالقياس .

والقول في هذه المرتبة عندي هين مدركه . والحكم الجملي فيه : أن الأمر في ذلك أيضاً ليس متروكاً سدئ ، بل على الناظر أن يزن حكم ظنه في قياسه ، وميل ظنه في عموم اللفظ وضعاً ، فإن رجحت كفة ظنه في القياس ، حكم بغالب ظنه ، وإن غلب الظن في الشق الآخر أتبع الحكم موجب اللفظ ، وإن استويا ، فقد قال القاضي : يقف الناظر فلا يعمل بهما . وأنا أقول : يعمل بالخبر ؛ فإن الظنين إذا تساويا ، فالخبر مرجح لعلو المرتبة . وهذا مثله قوله عليه السلام : « إنما الأعمال بالنيات » فإذا تمسك الشافعي به في الطهارة ، كان تمسكه به ، معرضاً للتأويل ، على القانون المقدم ، فتتخذ

(١) الحديث السابق .

(٢) آية (٤) سورة المدثر .

(٣) سبقت ترجمته .

(٤) آية (٦) سورة المائدة .

هذه عبرة في مسائل الشرع .

مسألة :

٤٧٠ — مما ردّه المحققون من طرق التأويل ، ما يتضمن حمل كلام الشارع من جهة ركيكة تنأى عن اللغة الفصحى ، فقد لا يتساهل فيه ، إلا في مضايق القوافي وأوزان الشعر ، فإذا حمل حامل آية من كتاب الله ، أو لفظاً من ألفاظ رسول الله ﷺ ، على أمثال هذه المحامل ، وأزال الظاهر الممكن لإجراؤه ، لمذهب اعتقده ، فهذا لا يقبل .

٤٧١ — ومن أمثلة ذلك حمل الكسر على الجوار في قوله : ﴿ وأرجلكم إلى الكعبين ﴾ ^(١) من غير مشاركة [المعطوف] عليه في المعنى . وهذا في حكم الخروج عن نظم الإعراب بالكلية ، وإيثار ترك الأصول ، لإتباع لفظة لفظة في الحركة ، وهذا ارتياد الأردأ من غير ضرورة ، وإذا اضطر الشاعر إليه في مضايق القوافي ، لم يعد ذلك من [حسن] شعره ، كما قال امرؤ القيس ^(٢) :

كأن ثبيراً في عرائن وبَّله كبير أناسٍ في بجادٍ مزمل

فقوله : مزمل خبر عن قوله : كبير أناسٍ جارٍ معه مجرئ الصفة ، ووجه الكلام ، كبير أناسٍ مزملٍ في بجاد ، ولكنه أتبع كسرة اللام الكسرات المتقدمة ، لما كانت القافية على الكسرة .

٤٧٢ — وقال من أحاط بعلم هذا الباب : حملُ قراءة من قرأ [وأرجلكم بالفتح على المسح في الرجل] ، والمصير إلى أنه محمول على محل رءوسكم أمثل ، وأقربُ إلى قياس الأول ، من حمل قراءة الكسر على الجوار ، فإن كان اتصل الفعل به بواسطة الجار فمحلّه النصب ، وإنما الكسر فيه في حكم العارض ، فاتباع المعنى ، والعطف على المحل من فصيح الكلام ، ومن كلامهم : يا عمرُ الجواد ؛ فإن النادئ المفرد العلم ، وإن كان مبنياً على الرفع ، فأصله النصب ، فردُّ الصفة إلى محله وأصله حسنٌ بالغٌ .

٤٧٣ — فالمختار إذاً في قوله (وأرجلكم) ما ذكره متبوع الجماعة ، وسيد الصناعة سيبويه ، إذ قال : الكلام الجزل الفصيح ، يسترسل في الأحايين استرسالاً ، ولا

(١) آية (٦) سورة المائدة .

(٢) سبقت ترجمته .

تختلف مبانيه لأدنى تغيير في معانيه ، وترى العربُ المسح قريباً من الغسل ؛ فإن كل واحد منهما إِمساسُ العضوِ ماءً ، فإذا جرى في الكلام عطف مقتضاه التشريك ، وتقارب المعنيان ، لم يبعد اتباع اللفظِ اللفظَ وهو كقول قائلهم :

ولقد رأيتك في الوغى متقلداً سيفاً ورمحاً

والرمح يُعتقل ويتأبط ولا يتقلد ، ولكن التقلد والاعتقال حملان قريبان ، وهو مسكوت عنه في المعطوف ، فسهل احتماله . ومنه قول الآخر ^(١) :

فعلا فروع الأيهقانِ ، وأطفلت بالجلهتين ظباؤها ونعامها

قال سيويه ^(٢) : وهذا الذي ذكرناه وجه ، لا يُخرج الكلام عن أساليب البلاغة والجزالة ، وتبسط المتكلم [واسحنفاره] ، وعدم انصرافه عن [استرساله] في التفاصيل أحسن ، وأبلغ من خرم اتساق الكلام لدقائق في المعاني ، لا تحتفل بها العرب . ثم عضد ما قاله بأن قال : ذكر الرب تعالى فرضَ الرجلين ذكره فرض اليدين ، وربط منتهى الغرض في الرجلين بالكعبين ، ربطه واجب منتهى فرض اليدين بالمرفقين ، ومن يكتفي بالمسح ، فلا معنى لذكر الكعبين عنده ، وهذا راجع إلى إطباق حملة الشريعة قبل ظهور الآراء ، على غسل الرجلين . ولما أراد رسول الله ﷺ أن يُبين الوضوء غَسَلَ رجليه . فاجتماع هذه الأمور في القرآن والسنة ، وفعل السلف أظهر من الجريان على ما يقتضيه ظاهر العطف .

٤٧٤ — ومآل الكلام في المسألة راجعٌ إلى أن من حمل كلام الشارع على وجه ركيك من غير ضرورة محققة ، ولا قافية مضيقه - جره ذلك إلى نسبة الشارع إلى الجهل باختيار فصيح الكلام ، أو إلى ارتياد الركيك من غرض غرض ، وكلا الوجهين باطل .

٤٧٥ — فإن قيل : بناء فعالل و [فعاليل] مما لا ينصرف في معرفة ولا نكرة ، وصرفه معدود من ضرورات الشعر . وفي القرآن قراءات عصبة من القراء : سلاسلًا وأغلالاً . [وقواريرًا] ، فما وجه صرف ذلك ؟ وليس صرفه مسوغًا في سعة الكلام .

(١) هذا الذي طوئ المؤلف ذكره « لبيد » .

(٢) سبقت ترجمته .

قلنا : اختلف أصحاب المعاني في ذلك ، فقال قائلون : الألف في سلاسل تضاوي إطلاق القوافي ، ثم قد تُبدل العربُ الألفَ نوئًا فتستروح إلى عينها استرواحها إلى استرسال الألف ، وفي [الغايات] ، ومقاطع الآيات ، بعض أحكام القوافي . والصحيح أن الأصلَ صرفُ كل اسم متمكن ، وليس في صرف ما لا ينصرف خروج عن وضع الكلام ، وإنما منع الصرف في حكم تضيق طارئ على الكلام . وأما كسر الجوار فخارجٌ عن القانون كما سبق تقريره .

ولسنا نلتزم الآن تتبع كل مشكلة في القرآن ، وإنما غرضنا أن نبين أن الاحتكام بتأويل يتضمن صرف الكلام إلى وجه ركيك في محل الظن ، غير سائغ من غير غرض .

مسألة :

٤٧٦ — مما غلظ الشافعي^(١) فيه القول على المثولين ، كل ما يؤدي التأويل فيه إلى تعطيل اللفظ .

وخرج الشافعي على ذلك مسائل مستفادة . ونحن نرى أن نفردها مسألة مسألة .

٤٧٧ — ونبدأ الآن بالكلام على قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ ﴾^(٢) الآية . قال الشافعي : أضاف الله تعالى الصدقات بلام الاستحقاق ، إلى أصناف موصوفين بأوصاف ، فرأى بعض الناس جوار الاقتصار على بعضهم ، ذاهبًا إلى أن المرعى الحاجة . وهذا في التحقيق تأسيس معنى يعطل تقييدات أمر الله تعالى ؛ فلو كانت الحاجة هي المرعية لكان ذكرها أكمل ، وأشمل ، وأولى من الأقسام التي اقتضاها اللفظ ، ومقتضاها الضبط .

فإذا قال المثول : الغرضُ التعرضُ للحاجة في جهة من هذه الجهات ، كان معطلاً مؤولا ؛ فإنَّ الحاجة قد لا تستمر في بعض الأصناف كالعالمين عليها ، وكبعض الغارمين الذين يتحملون الحِمالات لتطفئة [النائرة] ، والفتن النائرة ، فقد بطل التعويل على الحاجة .

وإن كان أبو حنيفة^(١) يرعى الحاجة [في] جميع الأصناف ، فالمصير إلى الكفاية

(٢) آية (٦٠) سورة التوبة .

(١) سبقت ترجمته .

(٣) سبقت ترجمته .

ببعض جهات الحاجات تحكّم ، والنص مصرح بذكر جميع الحاجات في معرض الشريك ، والعطف والتمليك ، ولو كان المراد ما تخيله المثل ، لكان وجه الكلام : إنما الصدقات للفقراء والمساكين . فاستبان أن ما صار إليه المتعرضون تعطيل ، وليس بتأويل .

٤٧٨ — واحتج الشافعي بالوصية على هؤلاء ، ولم يظن أن أحداً يجسّر أن يُقدّم فيها على منع . وتام كلامه : أنه إذا تعين اعتبار لفظ الموصي ، واعتقاده نصاً ، فيجب تنزيل لفظ الكتاب على مثل ذلك . وقد أحدث بعض المتأخرين منعاً في الوصية ، وزعموا أنها بمثابة الصدقات ، فيجوز صرفها إلى واحد من ذوي الحاجات . وهذا باطل قطعاً ؛ فإن لوصايا تُتلقى من ألفاظ الموصين ، فإذا صرف واحد طائفة من ماله إلى جهات عدّها ، كان كما لو صرفها إلى أشخاص معينين . [فهذا متهم المراد في هذه المسألة].

مسألة :

٤٧٩ — مما عده الشافعي من القبيل المقدم الكلام على قوله تعالى : ﴿ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ ﴾ ^(١) . فقال : علق الله الاستحقاق بالقربة ، ولم يتعرض لذكر الحاجة ، فاعتبر أبو حنيفة الحاجة ، ولم يشترط القربة . والذي ذكره مضادة ومحاداة .

وقد ينقدح عندي نوع من الكلام في ذلك . وهو أن يقال : حرمت الصدقات على ذوي القربى ، فكان فائدة ذكرهم في خمس السفيء والغنيمة إيضاح أنه لا يمتنع من صرف ذلك إليهم ، امتناع صرف الصدقات . وهذا مما لا ينبغي أن [يُغتر به] ، فإن صيغة الآية ناصة على سبب الاستحقاق لهم ، على حكم التخصيص والتشريف والتنويه والتنبيه على عظم أقدارهم . فمن أراد حمل ذلك ، مع ما ذكرناه ، على جواز أن يُصرف إليهم ، مع معارضة هذا الجواز - جواز حرمانهم - فقد عطل فحوى الآية .

وهذا يعظم وقعهم عليهم ، مع مصيرهم إلى أن اشتراط الإيمان في رتبة الظهار زيادة على النص ؛ فإن الرتبة مطلقة ، والقربة في الآية مطلقة ، فيلزمهم أن يعتقدوا اشتراط الحاجة معها في حكم الزيادة .

والذي نختم المسألة به ، وهو البالغ : أنهم لو حتموا صرف شيء إلى القربة ،

وشرطوا الحاجةَ لقُرْبَ ما ذكروا بعضَ القرب ، فأما وأصلهم أن المخصوصين من نسب الرسول ، والدانين من شجرته كالعجم الطُّمَاطِمِ ، فلا يبقى مع هذا لمذهبهم وجه .

مسألة :

٤٨٠ — من فاسد تصرفات أصحاب أبي حنيفة ، قولهم في قوله تعالى : ﴿ فإطعام ستين مسكيناً ﴾ ^(١) : تقديره فإطعام طعام ستين مسكيناً ، قصدوا بهذا ردَّ العدد إلى الطعام ؛ كي ينتظم لهم مذهبهم في جواز صرف الأطعمة إلى مسكين واحد .

وهذا كلام خارج عن الضبط ، لا يخفى ذلك فسادُه على من شدا طرقاً من العربية . ونحن نذكر في ذلك على الإيجاز قولاً بليغاً .

فتقول : الإطعام مما يتعدى إلى مفعولين ، والفعل المتعدي إلى مفعولين ينقسم قسمين : قسم يتعدى إلى مفعولين لا ينتظم منها مبتدأ وخبر ، لو فرض حذف الفعل ، فتقول : أعطيت زيداً درهماً ، وأطعمت عمراً طعاماً ، فلا يتسق من زيد والدرهم ، وعمرو والطعام مبتدأ وخبر ، عند تقدير حذف الفعل ، فلا تقول : زيد درهم ، ولا عمرو طعام .

والقسم الثاني : ما يتعدى إلى مفعولين ينتظم منهما مبتدأ وخبر ، إذا حذف الفعل ، كقوله : ظننت زيداً عالماً ؛ فلو حذفت الفعل ، فقلت : زيد عالم ، لكان كلاماً مفيداً فما كان مفعولاً مبتدأ وخبراً تقديرًا ، فإذا ذُكِرَ المتكلم أحد المفعولين تعين ذكر الثاني ، لما بين المفعولين من ارتباط الخبر بالمخبر عنه . وما يختلف المفعولان فيه كالقسم المقدّم ، فلا يمنع ذكر أحدهما والسكوت عن الثاني ، فتقول : أعطيت زيداً ، وتقتصر ، وتقول : أعطيت درهماً ، ولا تذكر الموهوب له ، وقد تذكرهما ، والكل فصيح بالغ ، والسبب فيه أنه لا ارتباط لأحد المفعولين بالثاني من طريق الإخبار ، وإنما البناء للفعل ، والمُخْبِرُ يتخيرُ إن أحب أسنده إليهما ، وإن أحب أسنده إلى أحدهما ، فالتعويل على الفعل في باب الإعطاء ، ولهذا لا يسوغ تعطيل عمله ، وإن تقدم المفعولان في وجه الكلام ، فتقول : زيداً درهماً أعطيتُ ، فإذا تقدم مفعولاً ظننت ، لم يقع فعل الظن موقعاً ؛ فتقول : زيد عالم ظننت ، لا يتجه غيره ، وإن وسطت الفعل تخيرت بين الأعمال والإلغاء ، فإن شئت قلت : زيد ظننتُ عالم ، وإن شئت

قلت : زيدا ظننت عالما ، وإن قدمت الفعل ، فوجه الكلام الإعمال ؛ لظهور الاعتناء بالفعل إذا قدم .

٤٨١ — فإذا ثبت ما نبهنا عليه من هذه القاعدة رجع بنا الكلام بعد هذا إلى قوله تعالى : ﴿ فإطعام سيتين مسكينا ﴾ ^(١) ، والمساكين مُعْطَوْنَ ، والطعام في هذا التقدير المفعول الثاني ، فقد جرى الكلام على إظهار أحد المفعولين وترك الثاني ؛ لما في الكلام من الدليل عليه ، وقد أوضحنا أن ذلك سائغ ، غير ممتنع . وإذا ظهر أحد المفعولين ، أشعر ظهوره ، بقصد المتكلم إلى تصديق الاعتناء به ، والاكتفاء في الثاني بما في الكلام من الدلالة عليه ، وطعام المسكين مشعر بقدر سداذه وكفايته ؛ فلم يجز للقدر المذكور ذكر ، ووقع الاعتناء بذكر عدد الآخذين .

هذا بيان الكلام . فمن عَدَّينا ممن يقدرُ حذفَ المظهرِ المعبرِ به ، وإظهارِ المفعول المسكوت عنه ؟ وهذا عكس الحق ، ونقيض الصدق ، وتغيير قصد الكلام ، بوجه لا يُسِيغُهُ ذو عقل . وقد أجرينا في (الأساليب) و (العمد) مسائل ، ومعتمدُ المذاهب فيها الأخبار ، وتناهينا في الكلام عليها ، فمن أرادها فليطلبها في مواضعها ، كمسألة خيار المجلس ، وبيع العرايا ، والمصرّة وغيرها .

ومن أعظم ما انبسط الكلام فيه نهى رسول الله ﷺ عن بيع البر بالبر في مسألة الحفنة [بالحفتين] ، فلم نرسم هذه المسائل ، واكتفينا بإيرادها في مواضعها .
مسألة :

٤٨٢ — إذا ظهر من رسول الله ﷺ لفظ يدل على تعليل حكم : فلا يرى الشافعي إزالة ذلك الظاهر بقياس ، وهذا كما روي أن النبي ﷺ لما سئل عن بيع الرطب بالتمر ، قال للسائل : « أيتقصُّ الرطبُ إذا بيس » فقال : نعم . قال عليه السلام : « فلا إذا » ^(٢) فعلل منع بيع الرطب بالتمر بنقصان الرطب عند الجفاف عن التمر . وهذا وإن لم يكن نصّا في وضع اللسان في التعليل ، بحيث لا يقبل إمكان التأويل ، فهو ظاهر فيه ، فمن أراد أن يزيل هذا الظاهر بقياس كان ما يحاوله مردودا عليه . والسبب فيه أن أصل قياسه إذا كان القياس قياسا معنويا - معلل . والقياس مطالب بإثبات العلة ، وسيتعلق إذا طوّل بمسلكٍ من الظنون ، وظهور كلام الرسول في التعليل

(١) سبقت .

(٢) سبق تخريجه .

مقدم على ما يظهر في ظن المستنبط ، ويرجع بناء الكلام إلى تقديم مرتبة الخبر على مرتبة ظن القياس ، وهذا إذا لم يجد المثلّ المؤلّ العاضدُ تأويله بالقياس لأصل قياسه - كلاماً يظهر للشارع في تعليل أصل القياس . فإن وجد ذلك من كلام الشارع ، استوت المنزلتان ، والتحق ذلك بالتعارض ، وسيأتي قولٌ بالغ في التعارض ، في كتاب الأخبار ، إن شاء الله تعالى .

مسألة :

٤٨٣ - إذا وردت مناه عن رسول الله ﷺ [في عقود] ، وظهر من شيم العلماء القائمين بالشرع حملها على الفساد ، فإذا اتفق التعلق بنهي عن العقد ، وهو على صيغ سائر المناهي ، فالشافعي لا يقبل حمله على الكراهية . وهذا كنهيه عليه السلام عن نكاح الشغار ، فمن أراد حمله على الكراهية ، قيل له : قد ثبت من عادات السلف الماضين حملُ أمثال [ما ذكرناه] وتمسكنا به على الفساد ، وهذا الذي تعلقنا به على صورة سائر المناهي . ونحن نعلم بما تحقق عندنا من شيم الماضين أن هذا لو نقل إليهم لجروا فيه على ما ألفوه في أمثاله . فمن أراد مخالفة ما ظهر لنا منهم - كان في حكم المخالف لهم .

٤٨٤ - وهذا عندي لا يبلغ في السقوط مبلغ ما تقدم من التأويلات في المسائل ، لا سيما والذي مثلنا به نواه في البيع . والنكاحُ في وضعه بعيد الشبه بالبيع ، فلا يلزم من جريانهم على حمل المناهي في البيع ، القابل للفساد بالشروط - الحكمُ بمثل ذلك عليهم في النكاح البعيد عن قبول الفساد بالشرط . وهذا الذي ذكرناه من المسائل لم نقصد بها حصر ما يفسد ويصح ، فإن ذلك لا ينحصر ، ولكن رُمتا بإيرادها الإيناس بها ، [وإجراها] أمثالا ، وشواهد في تمهيد الأصول .

٤٨٥ - والضابط المتحلل من مسائل هذا الكتاب ، أن المثلّ يعتبر بما يعضد التأويل به ، فإن كان ظهور المثلّ رائداً على ظهور ما عضد التأويل به ، فالتأويل مردود ، وإن كان ما عضد التأويل به أظهر ، فالتأويل سائغ معمول به ، وإن استويا وقع ذلك في رتبة التعارض ، والشرط استواء رتبة المثلّ ، وما عضد التأويل به ، فإن كان مرتبة المثلّ مقدمة ، فالتأويل مردود . وكل ذلك إذا كان التأويل في نفسه محتملاً ، فإن لم يكن محتملاً ، فهو في نفسه باطل ، والباطل لا يتصور أن يعضد بشيء .

فليتخذ الناظر ما ذكرناه مرجوعاً ومعتبراً ، في جميع مسائل الشريعة .

عود إلى ترتيب الكتاب

٤٨٦ — وقد نجز مرادنا في التأويل تفصيلاً وتأصيلاً . ونحن الآن نجدد العهد بترتيب يشتمل على ما مضى من الكتاب ، وعلى ما سيأتي منه ، حتى يتجدد عهد الناظر بترتيب أبواب الكتاب ؛ فإن معرفة الترتيب من أظهر الأعوان على درك مضمون العلوم القطعية . فنقول والله المستعان :

٤٨٧ — مقصود هذا الفن ذكر أصول الفقه ، على حقائقها ومراتبها ، [ومناصبها] وتفصيلها وجملها . فأصول الفقه أدلته كما صدرنا الكتاب به . وما يحال عليه أحكام الشرع ، وتعتقد مرتبطاً لها ثلاثة أقسام : نطق الشارع ، والإجماع الحاصل من حملة الشريعة وهم علماؤها ، ومسالك الاستنباط من مواقع ألفاظ الشارع وهو القياس . فأما نطق الشارع فنعني به قول الله تعالى ، وقول الرسول عليه السلام وينقسم الصنفان إلى النص ، والمجمل ، والظاهر . وقد سبقت مفصلة ، فيقع القول في مقتضيات الألفاظ فناً كبيراً وصنفًا عظيمًا ، ويحوي العموم والخصوص ، وصيغة الأمر والنهي وما يلحق بهذه الأبواب ، وقد مضى جميع ذلك . ثم قول الرسول عليه السلام ينقسم إلى متواتر ، وإلى ما ينقله الآحاد ، كما سيأتي ، إن شاء الله تعالى . فأما قول الله فهو الذي أجمع المسلمون عليه من السور والآيات في القرآن ، وألحق بعض المتكلمين القراءات الشاذة بأخبار الآحاد ، وسنذكر ذلك - إن شاء الله تعالى - والحق المختار عندنا ، في كتاب الأخبار .

وقد ذكرنا أحكام الألفاظ ، وبقي علينا تقاسيم أخبار الرسول عليه السلام ومواقعها ، والمقطوع به منها والمظنون .

ونحن الآن نفتح كتاب الأخبار ، على أشمل وجه وأوجزه ، فإذا انتجز عقبناه بالإجماع ، ثم نذكر بعده كتاب القياس ، ثم نعقبه بكتاب الترجيح ، ثم نذكر بعده النسخ ، ثم إذا انتجز ذكرنا الفتوى ، وصفات المفتين ، والاستفتاء وما على المستفتين ، وأوصاف المجتهدين ، ونختتم الكتاب بالقول في تصويب المجتهدين ، وهو غاية الغرض من هذا المجموع ، فنبتدئ الآن .

باب الأخبار

٤٨٨ - الأخبارُ صُنِفَ من أصناف الكلام ، وهو قائم بالنفس عند معتقد كلام النفس والعباراتُ تراجمُ عنه ، وقد ذكرنا في إثبات كلام النفس [والغوائل] المتطرفة إلى مثبتيه ما فيه مقنع للمعتبر ، ومضطرب للمتفكر .

والخبر هو الذي يدخله الصدق والكذب ، ويتميز بذلك عن جميع أقسام الكلام ، كالامر والنهي والاستخبار ، على ما قدمنا رأي كل فريق في تقاسيم الكلام .

ف رأي القاضي : الصدق والكذب على التنوع بلفظ أو ، [إذ ذلك] أمثل من الإتيان بهما ؛ فإن من قال : الخبر يدخله الصدق والكذب ، أو هم إمكان اتصالهما بخبر واحد وإذا ردد ونوع فقال : ما يدخله الصدق أو الكذب ، فقد تحرز من ذلك . والذي تقتضيه صناعة الحد ارتياد أبلغ الألفاظ وأبعدها عن الإيهام وأقربها إلى الأفهام . والذي لم يأت بالكلام على صيغة التنوع قال : لسنا نحاول حدَّ خبر واحد ، وإنما نتعرض لجنس الخبر ، والصدق والكذب يجريان في جنس الخبر . والقول في ذلك قريب .

٤٨٩ - فإن قيل : لم سمي الأصوليون ما نقله الرواة عن رسول الله ﷺ أخباراً ، ومعظمها أوامر ونواهٍ ؟ .

فأجاب القاضي عن ذلك بوجهين : أحدهما : أن حاصل جميعها [آيل إلى الخبر] ، فالأمور به في حكم المخبر عن وجوبه ، وكذلك القول في النواهي ، وبهذا دلَّت المعجزة على وجوب قبولها منه ، والمعجزة تدل على الصدق . والسر فيه أنه عليه السلام ليس أمراً على الاستقلال ، وإنما الأمر حقا لله تعالى وموضع صيغ الأمر من المصطفى ﷺ في حكم الأخبار عن أمر الله ، فهذا وجه تسمية جميع المنقول خبراً .

٤٩٠ - والوجه الثاني : أنها سميت أخباراً لنقل النقلة المتوسطين ، وهم مخبرون عمن روى لهم ، والذين عاصروا رسول الله ﷺ كانوا لا يقولون إذا بلغهم أمرٌ : أخبرنا رسول الله ﷺ [بل يقولون : أمر رسول الله ﷺ] . فالمنقول إذا استجدَّ اسم الخبر في المرتبة الثالثة ، إلى حيث انتهى .

ثم أول ما نبتيه القول في تقاسيم الأخبار إلى المتواتر والمنقول آحاداً . وإذا تم غرض القسمين ، نجز بنجازه معظم مقصود الكتاب . فلتقع البداية [بالخبر] المتواتر .

القول في الخبر المتواتر

٤٩١ — الذي يقتضيه الترتيب أن [نُصدّر الخبر بذكر شرائطه] ونصف الخبر المتواتر ، ثم نذكر قول الناس فيه ، وفي إفضائه إلى العلم .

فنقول : ذكر الأصوليون شرائط الخبر المتواتر :

منها أن يخبر المخبرون عما علموه [ضرورة ؛ فإذا ذاك يتضمن العلم ويقتضيه ، فأما إذ أخبروا عما علموه] نظراً ، فنفس خبرهم لا يقتضي علماً ، وإن أخبر أهل الزمان قاطبة بحدّث العالم ، لم يُقد خبرهم علماً ، وكانت طلبات العقل قائمة ، إلى [حين] قيام البرهان ، والذين أخبروا عن كثير من النظريات رائدون على عدد النقلة تواتراً .

والسبب في ذلك : أن النظر مضطرب العقول ، ولهذا يُتصور الاختلاف فيه نفيًا وإثباتًا ، فلا يستقل بجميع وجوه النظر عاقل ، والعقلاء ينقسمون أولاً : إلى راكن إلى الدعة والهويني من برحاء كدّ النظر ، وإلى ناظر . ثم النظائر ينقسمون ، ويتحزبون أحزابًا ، لا [تنضبط] على أقدار القرائح في انتهاء ذكائها وانتقادها ، وبلادتها واقتصادها . ومن [أعظم] أسباب اختلافهم اعتراض القواطع والموانع ، قبل استكمالها النظر . فلا يتضمن أخبار المخبرين في مجاري النظريات صدقًا ولا كذبًا .

٤٩٢ — وقيد طوائف من الأصوليين هذا الركن ، الذي فيه نتكلم ، باشتراط إسناد الأخبار إلى المحسوس . ولا معنى لهذا التقييد ، فإن المطلوب صدر الخبر عن العلم الضروري ، ثم قد يترتب على الحواس ودركها ، وقد يحصل عن قرائن الأحوال ؛ ولا أثر للحس فيها على الاختصاص ؛ فلإن الحس لا يميز احمرار الخجل والغضبان عن [احمرار] المخوف المرعوب ، وإنما العقل يدرك تمييز هذه الأحوال ، ولا معنى إذا للتقييد بالحس .

٤٩٣ — والوجه اشتراط صدر الأخبار عن البديهة والاضطرار ، ثم لا نظر إلى تفاصيل مقتضيات العلوم الضرورية ، فهذا شرط .

٤٩٤ - [وما يُشترطُ] في الخبر المتواتر ، الذي يُفضي إلى العلم ، صدوره عن عدد . وقد اضطربَ الناسُ في ذلك اضطرابًا فاحشًا ، فنقل أصحابُ المقالات عن النظام أنه قال : قد يتضمن إخبار الواحد العلمَ الضروريَّ ، فلا يشترطُ على موجب هذا النقل عنده عددٌ ، ولا يتضحُ مذهبه الآن ، ونحن نبين حقيقته عند ذكرنا الحقَّ المختار .

٤٩٥ - وذهب مَنْ سواه من الخائضين في هذا الفن إلى اشتراط العدد ، ثم تباينت مذاهبهم فيه : فلم يغادروا على اختلاف الآراء عددًا في الشرع ، هو مرتبط بحكم ، أو جارٍ وفاقا في حكاية حال ، إلا مال ذاهبون بالاعتقاد إليه . فذهب قوم إلى اعتبار الأربعين ، مصيرا إلى عدد الجمعة عند بعض الفقهاء ، وذهابًا إلى أن هذا العدد ، هو الذي نزل فيه قوله تعالى : ﴿ يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين ﴾ ^(١) نزلت هذه الآية لما آمن أربعون من الرجال ، وكمملت العدة بإسلام عمر . وذكر بعضهم عددَ رجال بدر ، وهم ثلاثمائة وثلاثة عشر . وذكر آخرون عدد أهل بيعة الرضوان ، وهم كانوا ألفًا وسبعمائة . واعتبر آخرون السبعين ؛ لقوله تعالى : ﴿ واختار موسى قومه سبعين رجلاً ﴾ ^(٢) . وقال طوائف من الفقهاء : ينبغي أن يبلغوا مبلغًا لا يحويهم بلد ، ولا يُحصيهم عدد . وهذا سرفٌ ومجاوزةٌ حدٌ وذُهلٌ عند مدرك الحق .

٤٩٦ - وقال القاضي : أعلم أن عددهم يزيد على أقصى العدد المرعي في بيانات الشريعة ، وزعم أن إخبار الأربعة لا يتضمن العلم ؛ فإنه عدد بيعة الزنا . ونحن نعلم أن البيانات في تفاصيل الحكومات لا تثمر العلوم ، وما زال القضاء مكتفين بغلبات الظنون في أقضيّتهم ، ثم لم يقطع القاضي بأن إخبار الخمسة يوجب العلم ولم ينف ، وإنما محل قطعه أن الأربعة لا يوجب إخبارهم العلم .

وذكر القاضي رحمه الله في بعض مصنفاته : أن الوجه في درك ذلك ، أن يمتحن اللبيب أخبار المخبرين عن الضروريات ، فلا يجد من نفسه العلم على عدة مخصوصة ، والمخبرون يتزايدون ، والمتمتحن في ذلك يحس وجدان نفسه ، وما يدركه من التلّج واليقين . ويتخذ [العدد الذي] اتصل بأخبارهم علمه [معتبرًا] .

٤٩٧ - والذي أراه أن هذه المذاهب منقسمة : فمنها ما هو مصروف عن مدرك

(١) آة (٦٤) سورة الأنفال .

(٢) آة (١٥٥) سورة الأعراف .

الحق ، ومنها ما هو مُحَوَّم وليس بوارد ، ونحن نتتبع جميعها بالنقض ، حتى إذا بطلت لاح من منتهى بطلانها الحق المبين ، ونستفتح عند ذلك وجه الحق مستعينين بالله .

٤٩٨ - ونبدأ باتباع مذاهب أصحاب الأعداد ، وتكلم على جميعهم بثلاثة أنواع من الكلام : أحدها : أن نعارض بعض المذاهب ببعض ، فلا يتجه عند تعارضها ترجيح بعض على بعض ، وإن عنَّ ترجيحٌ فليس ذلك من مدارك الحق المقطوع به ؛ فإن الترجيحات ثمراتها غلبات الظنون في مطرد العادة .

٤٩٩ - والثاني : أنه لا يتعلق شيء من هذه الأعداد - التي هي مستندات المذاهب - بالأخبار ، وإنما هي قضايا واتفاقات جرت في حكايات أحوال ، وليس في العقل ما يقضي بمناسبة شيء منها ، [لاقتضاء العلم ، فلا وجه لاعتبار شيء منها] .

٥٠٠ - والوجه الثالث : أن المطلوب من الخبر المتواتر وجدانُ الصدق على ثَلَج من الصدر في المخبر عنه ، وما من عدد تمسك به طائفة إلا ويمكن فرض تواطئهم على الكذب ، فكيف يفيد النظرُ إلى عدد رُبط به مقصود غيرُ مناسب للمطلوب من الخبر المتواتر ؟ مع إمكان تصور وقوع الخبر على حكم الخُلْف الذي ينبغي سامعُ الخبر انتفائه .

وبالجملة : الأعداد التي تمسك بها هؤلاء منقسمة إلى [ما تُقدر] معتبرة في أقاصيص وحكاية أحوال على وفاق ، وكان لا يمتنع أن يقع أقل من تلك المبالغ أو أكثر ، وإلى ما ورد في أحكام لا تَعَلُّق لها بالصدق والكذب . فلا معنى للتمسك بها .

٥٠١ - وأما ما ذكره القاضي ، فهو موافق فيما أخرجه عن الضبط ونفاه ؛ حيث قال : ليس الأربعة عدد التواتر . فأما ترده في الخمسة ، فلا وجه له ؛ فإننا لا [نُبْعِدُ] في مجرى الاعتیاد التواطؤ على الكذب من خمسة وستة ، وليس ذلك من الأمور البديعة ، المعدودة من نوادر وقائع الزمان . والذي جعله معتبراً من أمر البيّنات ليس بالمرضى فيما نطلبه ؛ فإن مما ورد الشرع به الاستظهار بمزيد العدد في الوقائع الخطيرة ، وقد يستظهر القاضي بعد تمام عدة البيّنة بالتماس مزيد في الشهود ، ثم ما يفرض من مزيد لا يُقضى إلى العلم المقطوع به ، فلئن كان الخامس خارجاً عن عدد البيّنات ، فهو داخل في الاستظهار المأذون فيه ، ولم نذكر هذا الفصل لتخذه معولنا ، ولكننا عارضنا القاضي بما ينقض عليه مذهبه .

٥٠٢- وأما من قال : إن عدد التواتر لا يحويهم بلد ، ولا يُحصيهم عدد ، فقد أسرف ؛ فإن التواتر يقع بدون ذلك ، وإذا أخبر جمع كثير في بلدة عن واقعة شاهدها ، واستجمع إخبارهم الشرائط المرعية ، التي نحن في تفصيلها ، فيحصل العلم الضروري بإخبارهم ، وهم بعضٌ من أهل البلدة . والخروج عن إمكان العدد لا يعتبر شرطاً ، وليس عدد معظم أهل الدنيا خارجاً عن إمكان البشر .

فإذا بطلت هذه المذاهب ، ولم يبق إلا مذهب النظام [فسندرجه] في مجاري الكلام المشتمل على اختيار الحق .

٥٠٣- فإن قيل : فماذا ترضون في ذلك ؟ .

قلنا : الخوض فيما نؤثره يستدعى تقديم أمر . وهو أن العلوم الحاصلة على حكم العادات وجدناها مرتبة على قرائن الأحوال ، وهي لا تنضبط انضباط المحدودات بحدودها ، ولا سبيل إلى جردها إذا وقعت ، وهذا كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل ، ونشط الثمل ، وغضب الغضبان ، ونحوها ، فإذا ثبتت هذه القرائن ترتب عليها علوم بديهية ، لا يأبأها إلا جاحد ، ولو رام واجد العلوم ضبط القرائن ووصفها بما تتميز به عن غيرها ، لم يجد إلى ذلك سبيلاً ، فكأنها تدق عن العبارات ، وتأين على من يحاول ضبطها بها .

وقد قال الشافعي رحمه الله : من شاهد رضيعاً قد التقم ثدياً من مُرضع ، ورأى فيه آثار الامتصاص وحركات الغلصمة ، وجرجرة المتجرع ، لم يسترب في وصول اللبن إلى جوف الصبي ، وحل له أن يشهد شهادة باتة بالرضاع . ولو أنه لم يَبْتَ شهادته في ثبوت الرضاع ، ولكنه شهد على ما رأى من القرائن ، وأظن في وصفها ، واستعان بالوصافين المُعرفين فبلغ ذكر القرائن مجلس القاضي ، فلا يثبت الرضاع بذلك ، لأن ما سمعه القاضي وصفٌ لا يبلغ مبلغ العيان . والذي [يُقضي] بالمعائن إلى درك اليقين يدق مدركه عن عبارة الوصافين . ولو قيل لأذكى خلق السله قريحةً وأحدّهم ذهنًا : افصل بين حمرة الخجل وحمرة الغضب ، وبين حمرة المرعوب ، لم تساعده عبارة في محاولة الفصل ؛ فإن القرائن لا تبلغها غايات العبارات .

٥٠٤- فإذا تمهد ذلك قلنا : لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبرين على حدٍّ

محدود ، وعدد محدود ، ولكن إذا ثبتت قرائن الصدق ، ثبت العلم به ، فإذا وجدنا رجلاً مرموقاً عظيم الشأن ، معروفاً بالمحافظة على رعاية المروءات ، حاسراً رأسه ،

شاقا جيبه ، حافيا ، وهو يصيح بالثبور والويل ، ويذكر أنه أصيب بوالده أو ولده ، وشهدت الجنابة ، ورؤى الغسال مشمرا يدخل ويخرج - فهذه القرائن وأمثالها ، إذا اقترنت بإخباره تضمنت العلم بصدقه ، مع القطع بأنه لم يطرأ عليه خيل وجنة . والذي ذكره النظام ما أراه إلا في مثل هذه الصورة ؛ فإنه لا يخفى على غبي من حثالة الناس ، أن الواحد قد يُخبر صادقاً ، [وقد يخبر كاذباً] ، فلا تقع الثقة بإخباره .

ولكن لعله قال : لا يبعد أن يحصل الصدق بإخبار واحد ، فعزى إليه جزم القول في ذلك مطلقاً ، وليس من الإنصاف نسبة رجل من المذكورين إلى الخروج عن المعقول من غير غرض .

٥٠٥ - وإذ ذكرت إمكان حصول العلم بصدق مخبر واحد ، فلإني [أفرض] تخلف العلم بالصدق عن إخبار عدد كثير ، وجم غفير إذا جمعهم إيالة ، وضمنهم في اقتضاء الكذب حالة : فإن الملك قد يواطى قواد الجند في مكيدة ليواطئوا [بالمرتبتين في جملتهم] وغرضه إخفاء أمره ، ليشن غارة ، فيقع التواطؤ على الكذب فيما أشرنا إليه ، ولا تعويل على العدد بمجرد أصله .

ولكن إذا انتفى ما ذكرناه من [تقدير] جامع على التواطؤ ، وبلغ المخبرون مبلغاً لا يقع في طرد العادة اتفاق تعمّد الكذب فيهم ، ولا يجرى ذلك من أمثالهم سهواً وغلطاً أيضاً - فتصير حيثئذ الكثرة مع انتفاء أسباب التواطؤ - قرينة ملحقّة بالقرائن التي ترتبت عليها العلوم ، فالعدد في عينه ليس مغنياً ؛ إذ يتصور معه تقدير حالة ضابطة ، وإيالة حاملة على الكذب ، رابطة للكذب .

٥٠٦ - وأنا الآن أنخل للنظر جميع مصادر المذاهب ليحيط بها ، ويقضي العجب من الاطلاع عليها [ويتنبه لسبب] اختلاف الآراء فيها ، ويجعل [جزاءنا] منه دعوة بخير .

٥٠٧ - أما النظام فإلما نظر إلى إمكان الصدق مع القرينة ، وإن اتحد المخبر ، ولم [يطرد] ذلك في كل أحد .

٥٠٨ - ونقل النقلة عن السمنية أنهم قالوا : لا يتتهن الخبر إلى متتهن يُفضي إلى العلم بالصدق . وهو محمول على أن العدد وإن كثر فلا يكتفى به ، حتى ينضم إليه ما يجري مجرى القرينة من انتفاء الحالات الجامعة .

٥٠٩- — وذهب الكعبي^(١) إلى أن العلم بصدق المخبرين تواتراً نظرياً . وقد كثرت المطاعن عليه من أصحابه ومن عصابة الحق . والذي أراه تنزيل مذهبه عند كثرة المخبرين على النظر في ثبوت إيالة جامعة وانتفاؤها ، فلم يعن الرجل نظرياً عقلياً ، وفكراً سبرياً ، على مقدمات ونتائج ، وليس ما ذكره إلا الحق .

٥١٠- — وظن ظانون أن العدد معتبرٌ ، فانقسموا قسمين : فاختبض قوم ، ولم يجدوا متعلقاً عقلياً ، فارجحوا إلى أعدادٍ سمعية وكان هؤلاء أبعد البرية عن درك الحق . وتفتن آخرون لبطلان هذا المأخذ ، مع الإصرار على التشوف إلى العدد . فغالون ؛ فقالوا : هم الذين لا يحويهم بلد . وهذا كلام ركيك . واقتصد القاضي ، فضبط ما رآه دون عدد التواتر ، وبقي على تردد في عدد التواتر .

٥١١- — ومن عجيب الأمر ، وهو خاتمة الكلام ، ما أبديه الآن ، قائلاً : الكثرة من جملة القرائن التي ترتب عليها العلوم المجتناة من العادات ، مع انضمام انتفاء الإيالات عنها ، وكل قرينة تتعلق بالعادة ، يستحيل أن تحد بحد ، أو تضبط بعد ، وما عندي أن ذلك يخفى على [المستطرفين] في هذا الفن ، فليت شعري كيف تشوفوا إلى ضبط ما يستحيل ضبطه ثم اختلفوا وتقطعوا ؟ .

٥١٢- — وأنا أقول : المحكم في ذلك العلم وحصوله ، فإذا حصل استبان للعاقل ترتبه على القرائن ؛ فإن العلم في العادة لا يحصل هزلاً ، وقد يختلف ذلك باختلاف الوقائع ، وعظم أخطارها ، وأحوال المخبرين ، وهذا هو المنتهى الذي [ليس] بعده مطلبٌ لتشوف .

ونحن نذكر بعد ذلك مجامع من كلام الناس في شرط التواتر وراء ما ذكرناه ، بعضها قريب مقتصد ، وبعضها باطل .

٥١٣- — فمما ذكره الأصوليون في شرط التواتر : استواء الطرفين والواسطة ، وعَنَوْا به أن العصور إذا تناسخت ، فلا يكفي توافر الشرائط ، وكمال العدد في طرف النقل من الرسول ﷺ مثلاً ، بل ينبغي أن يدوم ذلك في كل عصر ، وقد ينقلب التواتر أحاداً ، وقد يندرس ما تواتر دهرًا على ما سيأتي ذلك مشروحاً . فالتواتر من أخبار الرسول ﷺ في حقوقنا ما اطردت الشرائط فيه ، عصرًا بعد عصر ، حتى انتهى إلينا ، وهذا لا خفاء به . ولكنه ليس من شرائط التواتر ، وحاصل ذلك أن التواتر قد ينقلب

آحادا . وليس الأمر كذلك ، ولكنه من تفاصيل القول فيما يتواتر ، وينقلب آحادا .
وليس من شرائط وقوع التواتر .

٥١٤- وذكر بعض أصحاب المقالات عن اليهود : إنها اشترطت في التواتر أن يكون في المخبرين أصحاب ذلة وصغار ، وزعموا أنه إذا كان أصحاب الأخبار أصحاب الاختيار ، ولم يختلط بهم أقوام هم تحت صغار الانتهاز ، فقد يظن بذوي الاختيار الاستجراء على الكذب .

وهذا ساقط ؛ فلإننا على اضطرار نعلم أن الجمع العظيم مع رعاية القرائن المذكورة ، إذا أخبروا عن واقعة عاينوها نعلم صدقهم ، وإن لم يكن من جملتهم أهل ذلك ، ومثل هذا لا يعارضه تشكيك المتخيلين ، وما تشبثوا به من اجترأ أهل الاختيار على الكذب معكوس عليهم ، بإمكان حملهم على الكذب انتهازا وإجبارا .

٥١٥- والجملة في ذلك أن التواتر من أحكام العادات ، ولا مجال لتفصيلات الظنون فيها . فليتخذ الناظر العادة مُحْكَمَةً .

وقد أتى هذا المقدار على أسرار لا تحويها أسفار ، وهو على إيجازه لا يغادر وجهاً من البيان تمس إليه الحاجة ، وينزل كلُّ كلام وراءه كالفضل المستغني عنه .

فصل : في تقاسيم الأخبار

٥١٦- ذكر الأئمة رضي الله عنهم تقاسيم الأخبار وقالوا : إنها ثلاثة أقسام :

أحدها : ما يقطع بصدقه ، والثاني : ما يقطع بكذبه . والثالث : ما لا يقطع فيه بواحدٍ منهما .

٥١٧- فأما ما يقطع بصدقه ، فمنه ما يوافق المعقول . ثم المعقول ينقسم إلى ضروري مهجوم عليه ، وإلى نظري يوصل إليه صحيح النظر . فأما الخبر عن الضروري ، فكقول القائل : الضدان لا يجتمعان ، وكإخبار المخبر عن المحسوسات ونحوها من البداهة . وأما الخبر عن النظري ، فكقول القائل : العالم حادث مفتقر إلى صانع مختار ، إلى غير ذلك .

٥١٨- وما يتخالج في الصدر من هذا القسم ، أن المعارض قد يعترض فيقول : خبر المخبر في الفنون التي ذكرتموها ليس مقتضياً صدقا ، وإنما السبيل المفضي إلى درك

المخبر به نظرُ العقول في ضرورتها ، والأمر في ذلك قريب ؛ فإن الغرض منه عدّ ما يوصف بالصدق من الأخبار ، وما ذكرنا بهذه الصفة . ومما يحكم بصدقه ما يقتضي اطرادُ العادة موافقته ، وهو الخبر المتواتر ، الذي سبق وصفه ، ووضح أن تلقي الصدق منه مستندٌ إلى مستقر العادة والقرائن العرفية .

٥١٩ — وذكر الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله قسمًا آخر بين التواتر والمنقول آحادًا ، وسماه المستفيض ، وزعم أنه يقتضي العلم نظراً ، والمتواتر يقتضيه ضرورة ، ومثل ذلك المستفيض ما يتفق عليه أئمة الحديث .

وهذا الذي ذكره مردود عليه ؛ فإن العرف واطرادُ الاعتياد لا يقضي بالصدق فيه ، ولا نرى وجهاً في النظر يؤدي إلى القطع بالصدق ، نعم ما ذكره مما يغلب على الظن الصدق فيه ، فأما أن يُقضي إلى العلم به فلا .

٥٢٠ — وقال الأستاذ أبو بكر [بن فورك رحمه الله] : الخبر الذي تلقته الأئمة بالقبول محكوم بصدقه ، وفصل ذلك في بعض مصنفاته ، فقال : إن اتفقوا على العمل به لم يقطع بصدقه ، وحمل الأمر على اعتقادهم وجوب العمل بخبر الواحد ، وإن تلقوه بالقبول قولاً وقطعاً حكم بصدقه .

٥٢١ — قال القاضي : لا يحكم بصدقه ، وإن تلقوه بالقبول قولاً وقطعاً ؛ فإن تصحيح الأئمة للخبر مجزئ على حكم الظاهر ، فلذا استجمع خبرٌ من ظاهره عدالة [الراوي] وثبوت الثقة به ، وغيرهما مما يرعاه المُحدّثون ؛ فإنهم يطلقون فيه الصحة ، ولا وجه إذاً للقطع بالصدق والحالة هذه .

ثم قيل للقاضي : لو رفعوا هذا الظن ، وباحوا بالصدق ، فماذا تقول ؟ فقال مجيباً : لا يتصور هذا ؛ فإنهم لا يتوصلون إلى العلم بصدقه ، ولو قطعوا ، لكانوا مجازفين . وأهل الإجماع لا يجتمعون على باطل .

٥٢٢ — ومن أقسام الصدق مدلولُ المعجزة ، والتحق به صدقُ النبي ، وصدقُ كل مَنْ صدّقه النبي عليه السلام .

٥٢٣ — فأما القسمُ الثاني من الأقسام الثلاثة [فهو] ما يقطع بكونه كذباً ، وهو [متنوع ، فمنه ما يخالف المعقول ضرورة أو نظراً ، وهو مناقض لما يوافق المعقول] في القسم الأول .

ومنه ما يجري على وجه يكذبه حكم العادة ، وهذا يتفنن فنونا منها :

أن يخبر أحاداً بوقوع حادثة عظيمة ، حكم العادة فيها أن تشيع لو وقعت ، فإذا لم تشع تبين كذبُ المخبرين ، وهي كإخبار أقوام من الأحاد عن مقتلة هلك فيها أمم في البلدة ، على قرب من العهد ، وكالإخبار عن دخول ملك صُقعاً . فهذا وما في معناه حكم العُرف فيه الشيوعُ . وهذا من الأصول العظيمة التي تستند إليها أمورٌ خطيرة ، وتتوجه فيها غائلة هائلة ، ونحن نعددها ، ونأتي بمجامعها . إن شاء الله تعالى .

٥٢٤ — فمما نبينه على ذلك إيضاح بَهْت الروافض في ادعاء النص على عليّ كرم الله وجهه في الإمامة ؛ فإن هذا لو كان لما خَفِيَ عن أهل بيعة السقيفة ، ولتحدثت به المرأة على مِرْزَكلها ، ولأبداه مخالف أو مؤالف . وبهذا المسلك يتبين بطلان قول من يقول : إن القرآن الكريم قد عورض ؛ فإن ذلك لو جرى لما خفي . وبه يتبين فساد قول العيسوية ؛ إذ قالوا : في التوراة أن موسى آخر مبعوث ؛ فإن ذلك لو كان ، لذكره أحبار اليهود في زمن رسول الله ﷺ ، ولما أبدوا عنه معدلاً إلي تحريف [نعت] رسول الله عليه السلام ، وتبديل الاقرون بالأبلج ، والأدهم بالأشقر ، إلى غير ذلك من تحريفاتهم .

٥٢٥ — والقول الواضح في ذلك أن مسلك العلم بصدق الخبر المتواتر - على ما سبق وصفه - أن المخبرين لا يتواطئون عند زوال القرائن الضابطة ، والإيالات الحاملة على التواطؤ ، ويثول مستند القول إلى مطرد العرف ، وهذا المسلك بعينه مطرد في شيوع الفنون التي ذكرناها .

٥٢٦ — ثم ما يقضي العرف فيه بالشيوع ينقسم ، فمنه ما يثبت على الشيوع عند الوقوع ، وينقله المخبرون تواتراً رمناً ، ثم [يتناقص] اهتمام النقلة بنقله ، حتى ينتهي إلى نقل الأحاد ، وقد يُفْضي طولُ الأمد إلى دُرُوسه . ومنه ما يتمادى زمان التواتر فيه ، إذا قامت في النفوس دواعي نقله .

والقسم الأول يمثل بدخول ملك بلدة أو ما ضاهاها ، والقسم الثاني يُمثَّل بالأمور الدينية ؛ فإن هِمَمَ أصحاب الدين متوفرة على نقل الجليات فيه ؛ فإن وهى فبالخري أن يتداعى إلى الأخبار الدينية الدروس .

٥٢٧ — وما [يتعلق] بذلك أن الجمع العظيم إذا تواطأوا على الكذب لأمر إياي ؛ فإن كذبهم يستبين على ممر الزمان في [حكم] العرف ، وينكشف الغطاء فيه على قرب .

٥٢٨ — فهذه الأصول مهندناها ، وبيننا ما يستند من أمور الدين إليها ونحن نوجه الآن أسئلة ، يتعين الاعتناء بالبحث عنها ، ونذكرها أولاً ، ثم نتعقبها بالكلام عليها ، إن شاء الله .

٥٢٩ — فمنها : أن حجة الوداع كانت من أظهر الوقائع وقد اختلف الرواة في حج رسول الله ﷺ ، فنقل طائفة أنه أفرد ، ونقل آخرون أنه قرن .
ومنها : أن انشقاق القمر كان من أعظم الآيات . ثم لم يثبت النقل فيه تواتراً ، على أنه أمر ديني .

ومنها : وهو أعوصها أفراد الإقامة وتثنيتهما ؛ فإن بلالا كان يقيم بعد الهجرة إلى انقلاب رسول الله ﷺ إلى رضوانه في اليوم واللييلة خمس مرات ، ثم اختلف النقلة فيه ، وغاية بعض العلماء أن يثبت ظهور رواياتهم . ومحل الإشكال أنه كيف لم يُنقل تواتراً ؟ .

٥٣٠ — فهذه الاسئلة يتعين الاعتناء بالانفصال عنها ، وتنزيلها محالها :

فأما إحرام رسول الله عليه السلام ، فسبب التردد في نقله أنه ﷺ كان على تردد في أمره ، وقيل : إنه أحرم مطلقاً ، ينتظر الوحي ، فنزل عليه جبريل أن يجعله حجا . هكذا رواه جابر بن عبد الله ، وهو أحسن الرواة سياقاً للرواية . وهذا إلى علم الصحابة بأن الأفراد والقران جميعا مسوغان . ولا يبعد في حكم العادة عدم الاعتناء بالافضل والاكمل ، ولا يمتنع أن يلتحق بما ذكرناه في أثناء الكلام ، وهو ما يقتضي العرف إشاعته أولاً مع إفضاء الأمر إلى الدروس على [قرب] ، وليس هذا ببعيد في السبر .

وبالجمله ما ذكرناه من حكم الشيوع متلقى من ضرورات العقول ، فليس فيه مراء ، فإن عورضنا بواقعة ، وجهل السائل فيها جريانها على خلاف الأصل الممهد ، لم يقبل ذلك منه قطعاً ، واعتقد في الواقعة خروجها عن حكم القاعدة ، ومبايئتها لها في وجه ، ثم الحيرة إلينا ؛ إن أحببنا اقتصدنا على إجمال ذلك ، وإن أحببنا تكلفنا محملاً يقتضي الخروج عن حكم العرف ، ولا سبيل إلى تشكيك الأنفس في [الضروريات] بسبب تخيلات والزامات .

٥٣١ — فأما انشقاق القمر فذهب بعض علماء الإسلام إلى أن معنى قوله تعالى :

﴿وانشق القمر﴾^(١) : أنه سينشق عند قيام الساعة ، وشهد لذلك ذكره مقترناً باقتراب الساعة ، والشيء إذا تنهى قربه ، يقام الماضي فيه مقام المستقبل ، قال الله تعالى : ﴿أتنى أمر الله فلا تستعجلوه﴾^(٢) معناه : سيأتي أمر الله ، وقد مال الحليمي^(٣) إلى هذا المذهب . ويمكن أن يقال : انشقاق القمر آية ليلية ، لعله جرى والخلق نيام ، والمتيقظون في أكنان لا يترقبون القمر ، وإن لحظه لاحظ وفاقاً ، فغير بدع أن [يحمله] على تشعب في أشعة البصر ، وانعراج عن الاستداد . فهذا وجه التكلف فيه . فإن وقع الانشقاق فلا محل لعدم الشيع في إلا ما ذكرناه ، والتعويل على ما سبق من أن الأمر الضروري لا تخزمه التخيلات .

٥٣٢ — وأما أمر الإقامة وهو من أغمض الأسئلة ؛ فإنها من الشعائر الجلية المتكررة ، فلم ينقدح عند القاضي وجه في عدم الشيع . إلا أنه قال : لعله كان يُثنى مرة ويفرد أخرى ، فلم يشع واحد منهما . وهذا قد يعترض عليه وجوب الشيع ، في أن بلالا رضي الله عنه ، كان يفعل تارة هكذا وتارة هكذا . ثم المعتمد عندي [في ذلك] أن الصحابة رضي الله عنهم ، هوت أمر الأفراد والتشنية ، فلم يعتنوا بالإشاعة ، فإذا أشاعوا أفضى إلى الدروس ، وليس ذلك بدعاً فيما ليس من العزائم وهذا تنضم إليه بدعٌ ثارت مع [تواتر] من أصحاب سلطنة واقتهار ؛ فإنه جرى من آخر أيام عليّ كرم الله وجهه ، إلى قريب من مائة سنة دواه تشيب النواصي واستجراً على تغيير ما كان منوطاً بالأمراء . وكانت الجماعة وإقامة شعائرها من أهم ما يهتم به الأمراء فلعل الشيع على حكم العادة كان قد أثبت ثم ألهى الناس عنه ما أحدثه النابغون . وحققنا أن نُحكم الأصول فيما نأتي ونذر ، ولا نسلك بمسلك الحقائق ، دُبا عن مذهب .

٥٣٣ — فلإن رعم راعمون أن ما ذكرتموه يتوجه في النص على عليّ رضي الله عنه . قلنا : لو كان لظهر يوم السقيفة ؛ فإن خلافة أبي بكر رضي الله عنه ، ما كانت أيدت بشوكة قاهرة ، وإنما كان الأمر فوضى ، وهذا واضح ، وأيضاً فإن [أمر] الولايات من أخطر الأشياء في العادات ، ولا تشوف النفوس لنقل شيء تشوفها إلى ما يتعلق بالولايات ، ففيها تطير الجماجم عن الغلاصم ، وتتهالك النفوس في الملاحم ، وهذا مطرد في أحكام العادات ، وفي عُرف أهل الديانات والولايات .

(١) آية (١) سورة القمر .

(٢) آية (١) سورة النحل .

(٣) سبقت ترجمته .

وأما الإقامة فشعارٌ مسنون ، ليس بالعظيم الوقع في العرف والشرع ، وقد يمر بالناس أيامٌ لو روجعوا عن كيفية الإقامات في الجماعات لم يذكروها .

٥٣٤ — وما يلزم من هذا الفن ، اضطراب الرواة في أن رسول الله ﷺ فتح مكة عنوة وصلحا ، وهذا قريب ؛ [فإن أصل] دخوله عليه السلام مع أكمل العدد والعدد ، منقولٌ متواتراً ، ولا شك أنه عليه السلام لم يلق قتالا ، والأمر وراء ذلك تقديرات تختبط فيها النقلة ، فلم يلزم مع تمادي الأمر ، وطول الزمن ، استمرار حكم الشيوع فيها .

وقد نجز ما حاولناه في هذا القسم ؛ إذ قلنا : كل خبر يخالفه حكمُ العرف ، فهو كذب .

٥٣٥ — وما [نذكره] من أقسام الكذب ، أن يتنبأ متنبئٌ من غير معجزة ، فيقطع بكذبه . وهذا مُفصلٌ عندي :

فأقول : إن تنبأ متنبئٌ ورغم أن الخلق كُلُّوا متابعتة ، وتصديقهُ من غير آية ، فهو كاذبٌ فإنَّ مساقته مُفضٍ إلى تكليف ما لا يطاق ، وهو الأمر [بالعلم] بصدقه من غير سبيل مؤدٍ إلى العلم : فأما إذا قال : ما كلف الخلقُ اتباعي ولكن أوحى إليّ ، فلا يُقطع بكذبه .

٥٣٦ — فإن قيل : من أصلكم القول بالكرامات الخارقة للعادة ، فإذا أخبر المخبر أن جبلاً يُقلعُ له من أصله ، فهذا إخبار يخالف حكم العرف والعادة ، ويلزم منه أن يقال : أخبرنا مخبر ، ونحن في كن أن الجبل المظل القريب منا قد يقلع الآن ، ينبغي أن يجور صدقه الآن حملاً على الكرامة ، وهذا يهدم أحكام العرف ، وما يتلقن [منه] .

قلنا : هذا مما نستخير الله فيه ، فلا وجه للتشكيك في كذب هذا المخبر ، وإنما تجور الكرامات وقوعاً عند عموم انخراق العادات ومصير الأمر إلى حالة لا يستبعد أهلُ العادة صدقَ المخبر فيما يُخبر عنه ، فليمعن المستهي إلى هذا الفصل نظره ، وليستدبر غائلته بالبدل .

٥٣٧ — فأما القسم الثالث : فهو الذي لا يُقطع فيه بالصدق ، ولا الكذب ، وهو الذي نقله الآحاد من غير أن يقترن [بالنقل] قرينة تقتضي الصدق ، أو الكذب ،

على ما سبقت الإشارة إلى القرائن . فهذا الصنف لا يُفضي إلى العلم بصدق المخبر [ولا] يقطع بكذبه أيضاً .

ونحن نستعين بالله ، ونستفتح الآن القول في أخبار الآحاد ، والله الموفق للسداد .

مسألة :

٥٣٨ — ما ذهب إليه علماء الشريعة ومفتوها وجوب العمل عند ورود خبر الواحد على الشرائط التي سنصفها ، ثم أطلق الفقهاء القول : بأن خبر الواحد لا يوجب العلم ويوجب العمل ، وهذا تساهل [منهم] والمقطوع به : أنه لا يوجب العلم ولا العمل ؛ فإنه لو ثبت وجوب العمل مقطوعاً به ، لثبت العلم بوجوب العمل ، وهذا يؤدي إلى إفضائه إلى نوع من العلم . وذلك بعيد ؛ فإن ما هو مظنون في نفسه يستحيل أن يقتضي علماً مبنوئاً ، فالعمل بخبر الواحد مستند إلى الأدلة التي سنقيمها على وجوب العمل عند خبر الواحد . وهذا تناقض في اللفظ . ولست أشك أن أحداً من المحققين لا ينكر ما ذكرناه .

وذهب طوائف من الروافض إلى أن خبر الواحد لا ينافي به وجوب العمل ، وهؤلاء أنكروا الإجماع ، إذا لم يكن في المجمعين قول الإمام القائم في هذين طویل . وقد مال إلى ذلك بعض المعتزلة .

٥٣٩ — ثم اختلف نفاة العمل بخبر الواحد : فذهب بعضهم إلى أن العقل يحيل التعبد بالعمل به ، [وذهب] الاكثرون إلى أنه لا يستحيل ورود الشرع به ، وهو من تجويزات العقل ، ثم اختلف هؤلاء من وجه آخر : فذهب ذاهبون إلى أن في الشرع ما يمنع التعلق به . وقال آخرون : لم تقم دلالة قاطعة على العمل به ، فتعين الوقف .

وقد أكثر الأصوليون وطولوا أنفاسهم في طرق الرد على المنكرين .

٥٤٠ — والمختار عندنا مسلكان : أحدهما : يستند إلى أمر متواتر ، لا يتمارى فيه إلا جاحد ، ولا يدرؤه إلا معاند ، وذلك أنا نعلم باضطرار من عقولنا أن الرسول عليه السلام كان يرسل الرسل، ويحملهم تبليغ الأحكام، وتفصيل الحلال والحرام، وربما كان يُصحبهم الكتب، وكان نقلهم أوامر رسول الله عليه السلام على سبيل الآحاد، ولم تكن العصمة لازمة لهم، فكان خبرهم في مظنة الظنون، وجري هذا مقطوعاً

به، متواتراً لا اندفاع له ، إلا بدفع التواتر ، ولا يدفع التواتر إلا مباحته . فهذا أحد المسلكين .

والمسلك الثاني : مستند إلى إجماع الصحابة ، وإجماعهم على العمل بأخبار الأحاد منقول متواتراً فإننا لا نستريب أنهم في الوقائع ، كانوا ييغون الأحكام من كتاب الله تعالى ، فإن لم يجدوا للمطلوب ذكراً مالوا إلى البحث عن أخبار رسول الله ﷺ وكانوا يستدرون التعويل على نقل الأثبات والشقات ، بلا اختلاف ، فإن فرض نزاع بينهم ، فهو آيل إلى انقسامهم قسمين : فمنهم من كان يتناهى في البحث عن العدالة [الباطنة] ، ولا يقنع بتعديل العلانية ، وربما كان يضم إلى استقصائه تحليف الراوي ، ومنهم من كان لا يغلو في البحث . فأما اشتراط التواتر ، فعلى اضطرار نعلم أنهم [ما كانوا] يرونه ، فإن أنكر منكر الإجماع ، فسيأتي إثباته على منكبيه ، في أول كتاب الإجماع إن شاء الله تعالى . فهذا هو المعتمد في إثبات العلم بخبر الواحد .

٥٤١ - وأما الرد على من يزعم أن تكليف العمل [بخبر الواحد] يستحيل في العقل فهين ؛ فقد تكرر مراراً أن إطلاق الاستحالة يتردد بين أن يستحيل وقوعه وجوداً كاستحالة اجتماع الضدين ونحوها ، وهذا ساقط ، فإن تقدير اتباع العمل عند اتفاق أمر يغلب على الظن غير مستحيل قطعاً ، والواحد منا يكتسبه في حق مأموره وعبيده ، والمحالات يستحيل تقدير وقوعها شاهداً وغائباً . فهذا قسم .

وقد نقول : ليس يستحيل تقدير وقوعه استحالة اجتماع الضدين ، ولكن يستحيل وقوعه لما فيه من استفساد الخلق ، وهذا ينجر الآن إلى الصلاح والأصلح ، والاستفساد والاستصلاح ، وكل ذلك مرتب على التقييع والتحسين العقليين . وقد سبق القول فيهما في صدر هذا المجموع .

٥٤٢ - على أنا [إن] رمنا انتقالاً عن هذه الحاجة ، فليس يتجه لهم ادعاء نقيض الاستصلاح ؛ فإنه لا يمتنع في العقل أن يقع في علم الله تعالى أن الخلق لو كلفوا اتباع غلبات الظنون ، لصلحوا ، ولو تركوا سدئ إلى وجدان اليقين ، لفسدوا ، أو كادوا ، فقد بطل جميع ما ذكره . وإذا تقرر الجواز عقلاً ، وقد قامت الدلالة السمعية كما تقدم ذكره ، لم يبق مضطربٌ يلوذ الخصم به .

فإن قيل : ليس في العقل ما يوجب العمل بخبر الواحد ، وليس في كتاب الله تعالى ناصٌ عليه ، ولا مطمع في التواتر ، والإجماع ، مع قيام النزاع ، ويستحيل أن يثبت

خبر الواحد بخبر الواحد ، وإذا انحسم المسلك العقلي ، والسمعي ، فقد حصل الغرض .

قلنا : بنيتم كلامكم على أمرين ، أنتم منازعون فيهما : أحدهما : أنكم قلتم : لم يستند العمل بخبر الواحد إلى التواتر ، وقد أوضحنا استناده إليه ، والثاني : أنا نقلنا إجماع الصحابة رضي الله عنهم على العمل بخبر الواحد ، فقولكم : إن لا إجماع خطأ . ونحن تمسكنا بإجماع سابق على مسائل الخلاف ، وإن تمسكوا بأن في إيجاب العمل بخبر الواحد ادعاء العلم بوجوبه [بخبر الواحد] ، فقد تكلمنا عليه ، وبيننا القول فيه ، فهذا لباب المسألة ، ومقصودها المتخل المحصل .

٥٤٣ — ولكننا نذكر وراء ذلك عيوناً من شبهات المخالفين ، حتى يشتمل الكلام على المسلك الحق ، واستيعاب جماهير وجوه القول استدلالاً ، وسؤالا ، وانفصالا ، وقد يستدلون بظاهر قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ ^(١) والمخبر الذي ليس معصوماً عن الخطأ ، وإمكان [تعمد] الكذب [لا] يتضمن خبره علماً ، فهو بحكم [القرآن] مما لا يجوز اقتفاؤه ، واحتذاؤه . وهذا مما لا يسوغ التمسك به ؛ فإن مضمون الآية النهي عن اقتفاء الظنون ، من غير ضبط متأكد بمراسم الشارع ، وليس الغرض الإضراب عن كل ما ليس معلوماً ، فالمقصود إذاً النهي عن المجازفة في الظنون . ثم غاية التمسك بالآية أن يسلم له عموم معرض للتأويل ، ولا يجوز التعلق بالظواهر فيما يُتغنى القطع فيه . فالجواب الحق أن المتبع هو الدليل القاطع على وجوب العمل بخبر الواحد ، وقد قدمنا ما فيه مقنع في ذلك . وذلك الدليل هو المقتضى لا الخبر ، وفيه غنية ، وقد تقرر هذا مراراً .

٥٤٤ — وربما يعودون إلى استبعاد تعليق الأمور الخطيرة بأقوال مخبرين لا يمنع أن يعتمدوا الكذب ، أو يزّلوا من غير قصد .

فإذا روي واحد ظاهر العدالة خبراً مقتضاه سفك دم ، فالاستمرار على حقن الدم وانتظار قاطع فيه أغلب على الظن ، وأرجح في مسلكه ، وقد تكلمنا على ذلك ، وأوضحنا أن المعتمد هو الخبر المتواتر من سيرة رسول الله ﷺ أو إجماع الأمة ، وهما يفيدان العلم على قطع ، ثم ما ذكروه منقوض عليهم بشهادة الشهود في تفاصيل القضاء ؛ فإن الأمور الخطيرة تربط بها ، وإن كانت لا تُفضي إلى القطع ، وهي متلقة

بالقبول ، وكذلك قول المفتي مقبول ، وإن كان متعرضاً لما ذكروه في مضطرب الأوهام ، فقد سقط معولهم . فإن اعتذروا عن الشهادات والفتوى ، وزعموا أنها مستندة إلى الإجماع فهذا قولنا في خبر الواحد .

مسألة :

٥٤٥ - ذهب الحشوية ^(١) من الحنابلة ، وكتبة الحديث إلى أن خبر الواحد العدل يوجب العلم ، وهذا خزي لا يخفى مدركه على ذي لب .

فنقول لهؤلاء : اتجوزون أن يزل العدل الذي وصفتموه ويخطئ ؟؟ فإن قالوا : لا . كان ذلك بهتاً وهتكاً ، وخرقاً لحجاب الهيبة ، ولا حاجة إلى مزيد البيان فيه .

والقول [القريب] فيه أن قد رل من الرواة والاثبات جمع لا يعدون كثرة . ولو لم يكن الغلط متصوراً ، لما رجع راوٍ عن روايته . والأمر بخلاف ما تخيلوه .

فإذا تبين إمكان الخطأ فالقطع بالصدق مع ذلك محال . ثم هذا في العدل في علم الله تعالى ، ونحن لا نقطع بعدالة واحد بل يجوز أن يضمراً خلاف ما يظهر ، ولا متعلق لهم إلا ظنهم أن خبر الواحد يوجب العمل ، وقد تكلمنا عليه بما فيه مقنع .

مسألة :

٥٤٦ - ذهب الجبائي ^(٢) إلى أن خبر الواحد لا يقبل ، بل لا بد من العدد ، وأقله اثنان . وهذا الذي قاله غير متلقى من مسالك العقول ؛ فإنها لا تفرق بين الواحد والاثنين ، وإمكان الخطأ يتطرق إلى اثنين تطرقه إلى الواحد ، فيتعين عليه أن يسند مذهبه هذا إلى سبيل قطعي سمعي ، وهو لا يجده أبداً .

٥٤٧ - وما ذكرناه من [التمسك] بكتب الرسول عليه السلام ورسله يجري عليه ؛ فإنه كان لا يتكلف جمع رسولين إلى كل صوب ، بل كان يعيهم ويحملهم نقل الشريعة على ما تقتضيه الأحوال ، مفردين ومقترنين ، وهذا بين .

وكذلك مسلك الإجماع ؛ فلما نعلم قطعاً أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يعملون في الوقائع بالأخبار التي تروونها الأحاد من جملة الصحابة ، ولا نستريب أنه لو

(١) نقلت .

(٢) سبقت ترجمته .

وقعت واقعة ، واعتاص مدرك حكمها ، فروى الصديق رضي الله عنه فيها خبراً عن الصادق المصدوق عليه السلام ، لا بتدروا العمل به ، ومن ادعى أن جملة الأخبار التي استدل بها أصحاب رسول الله ﷺ في أحكام الوقائع ، رواها أعداد ، فقد باهت [وعاند] ، وخالف ما المعلوم الضروري بخلافه .

٥٤٨ — فإن قيل : أليس كان عليّ يستظهر برواية العدد ؟ وروى أن أبا موسى ^(١) الأشعري لما استأذن على عمر ^(٢) ولم يأذن له انصرف ، ورده عمر ، وعاتبه في انصرافه ، وقال : هلا وقفت ، فقال : سمعت رسول الله عليه السلام يقول ^(٣) : « الاستئذان ثلاثة ، فإن أذن لكم ، وإلا فانصرفوا » فقال : إن جئت بمن يشهد لك ، وإلا أوجعت ظهرك ضرباً ، فجاء بأبي سعيد ^(٤) الخدري فشهد له .

ولما التبس على أصحاب رسول الله ﷺ أمر الجدة في الميراث ، [قال] المغيرة ^(٥) ابن شعبة : « أشهد أن رسول الله عليه السلام أطعم الجدة السدس » ^(٦) ، قال أبو بكر ^(٧) : لا ، أو تأتي بمن يشهد لك : فكان ذلك من أبي بكر اشتراط عدد في الرواة .

٥٤٩ — قلنا : أما عليّ كرم الله وجهه ، فلم ينقل عنه اشتراط العدد ، ولكنه كان يُحَلِّفُ بعض الرواة ، وهذا رأي انفرد به استظهاراً ، وأما ما جرى للصديق والفاروق رضي الله عنهما ، فمحمول على الاستظهار لرية معترضة ، وأحوال مقتضية

(١) أبو موسى الأشعري هو : عبد الله بن قيس بن سليم ، وكان رضي الله عنه قارئاً صيِّتاً ، وكان النبي ﷺ يكرمه ويجله ، وولاه الولايات . مات سنة (٤٤) . له ترجمة في : أسد الغابة ٣٠٦/٦ ، والإصابة ٣٥١/٢ ، والنجوم الزاهرة ١٢٦/١ .

(٢) سبقت ترجمته .

(٣) مسلم في : الأدب (٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧) والترمذي (٢٦٩٠) .

(٤) أبو سعيد الخدري هو : سعد بن مالك بن سنان الخزرجي كان من مشهوري الصحابة وفضلائهم الكثيرين في الرواية وكان معدوداً في أهل الصفة ، مؤثراً للفقراء ، محالفاً للصبر . مات سنة (٧٤) . له ترجمة في : أسد الغابة ١٤٢/٦ ، وتاريخ بغداد ١٨٠/١ ، والنجوم الزاهرة ١٩٢/١ .

(٥) المغيرة بن شعبة بن أي عامر الثقفي الكوفي أبو عبد الله . أسلم عام الخندق ، وشهد ما بعدها ، وكان من أعيان الصحابة يضرب برأيه ودهائه الأمثال . مات سنة (٥٠) أو (٥١) . له ترجمة في : الرياض المستطابة ص (٢٥٣ - ٢٥٤) .

(٦) الترمذي في الفرائض (١٠) ، وابن ماجه في الفرائض (٤) ، ومالك في الفرائض (٤) ، وأحمد ٢٧/٥ .

(٧) أبو بكر هو : عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو القرشي التيمي ، كان أول من أسلم من الرجال ، وثبت له أفضل الفضائل بصحبة الهجرة ، بويح له بعد وفاة النبي ﷺ ، وكانت بيعته إجماعاً . . مات سنة

(١٣) . له ترجمة في : أسد الغابة ٣٠٩/٣ ، وشذرات الذهب ٢٧/١ ، ومروج الذهب ٣٠٥/٢ .

مزيد تغليب على الظن . وهذا جرى منهم على شذوذ وندور ، وكذاب القضاة في بعض الحكومات ، إذا استدعوا مزيداً على الأعداد المرعية في البيئات . فمن ادعى أن ذلك كان أصلاً عاماً في جميع الروايات والرواة ، فقد ادعى نُكراً ، وقال هُجراً .

ثم ما ذكره يؤدى إلي ردّ معظم الأحاديث ، إذا تطاولت العصور ، وتناسخت الأزمان والدهور ؛ فإنه شرط في النقل عن كل راوٍ وراويين والأعداد إذا تضاعفت أريت عند طول الأعصار على عدد التواتر .

وهذا منتهى القول في العدد ، والكلام في بقية الكتاب يتعلق بفصول : فصل في صفة الرواة ، وفصل مشتمل على التعديل والجرح ، وفصل في الإسناد والإرسال ، وآخر في كيفية التحمل وآخر في كيفية الرواية .

فصل : في صفة الرواة

٥٥٠ - العقل ، والإسلام ^(١) ، والعدالة ^(٢) ، معتبرة ، وأصحاب أبي حنيفة ^(٣) وإن قبلوا شهادة الفاسق لم يجسروا أن يبوحوا بقبول رواية الفاسق ، فإن قال به [قائل] ، فقوله مسبوق بإجماع من مضى على مخالفته .

٥٥١ - فأما البلوغ ، فقد اختلف الأصوليون في اشتراطه ، وتردد الفقهاء في ذلك أيضاً ، وعليه بنوا اختلافهم المشهور في قبول قوله في رؤية الهلال . والقاضي يرى ردّ روايته ، وهو المختار عندنا .

والدليل عليه أن أصحاب رسول الله ﷺ ما راجعوا الصبيان الذين كانوا يخالطون رسول الله عليه السلام ، ويلجئون على ستوره مع مسيس حاجتهم إلى من يخبرهم عن دقائق أحوال رسول الله ﷺ ، وراء الحجب ، فلم يؤثر عن أحد من الحكام والمفتين

(١) فلا تقبل رواية الكافر بالإجماع سواء أعلم من دينه الاحترار عن الكذب أم لم يعلم ، ولا يعقل أن تقبل روايته ؛ لأن في قبولها تنقيداً لقوله على المسلمين ، وكيف تقبل رواية من يكيد للإسلام . « أصول الحديث » ص (٢٣٠) .

(٢) هي صفة راسخة في النفس تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة ، فتحصل ثقة النفس بصدقه ، ويعتبر فيها اجتناب الكبائر وبعض الصفات كتطيف حبة ، وسرقة لقمة ، واجتناب المباحات القاذحة في المروءة كالاكل في الطريق ، والبسول في الشوارع ، وصحبة الأزدال ، والإفراط في المزاح . « أصول الحديث » ص (٢٣١ ، ٢٣٢) .

(٣) سبقت ترجمته .

إسناد حكمه في قضية إلى رواية صبي ، والذين اعتنوا [بجمع] الروايات وتأليف [المسندات] لم ينقلوا عن صبي أصلاً . والذي يعضد الطريقة أن معولنا في إثبات العمل بأخبار الأحاد إرسال رسول الله ﷺ كتبه ورسله وبعثه ولاته ، وإجماع الصحابة ، ولا مأخذ سوى هذين :

فأما المأخذ الأول : فلم يبعث عليه السلام رسولا صبياً ، ولم يحمله أداء بيان حكم الشريعة ، وأما الإجماع : فعلى ما سبق تقريره ، وليس في العقول ما يرشد إلى القبول والرد .

٥٥٢ — ثم ذكر القاضي طريقة لطيفة فقال : الصبي إن كان غير متكامل التمييز ، فلا شك في ردهم روايته ، وإن كان مميزاً ، فقد بلغه أنه غير مؤاخذ بالكذب ، ولا يزعه عن الهجوم عليه وازع ، وهذه الصفة منه تؤمنه عن اللائمة ، ومحذور المعتبة ، [فبالحري] أن يجريه على الخلف ، وفي النفوس على الجملة صغو بين إلى التحريف ، ونقل الاعاجيب ، فإذا الصبا أولى بأن يتنهض راداً للرواية من الفسق . وما ذكرناه يغني عن التمسك برد أقاريه ؛ وألفاظ عقوده ؛ فإن هذا من القياس الفقهي ، فلا يثمر قطعاً .

ونحن نرى القطع برد روايته ، وفي كلام القاضي في بعض مصنفاته تشبيب بإلحاق هذه المسألة بالمظنونات ، وهذا ظاهر رأي الفقهاء ، والذي نراه القطع بالرد كما تقدم .

مسألة :

في رواية المستور الذي لم يظهر منه نقيض العدالة ، ولم يتفق البحث الباطن عن عدالته^(١) .

٥٥٣ — تردد المحدثون [في روايته] . والذي صار إليه المعتبرون من الأصوليين أنه لا تقبل روايته . وهو المقطوع به عندنا .

والمعتمد فيه الرجوع إلى إجماع الصحابة ؛ فإننا نعلم منهم بمسلك الاستفاضة والتواتر ، أنهم كانوا لا يقبلون روايات المجان والفسقة ، وأصحاب الخلاعة ، ولو

(١) يعني : لم ينقل فيه جرح ولا تعديل . ثم إذا نقل فيه جرح أو تعديل ، ولم يترجح أحدهما على الآخر ، فهو أيضاً مستور .

ناداهم إنسان برواية لم يتدروا العمل [بروايته ، ما لم يبحثوا عن حالته ، ويطلعوا على باطن عدالته . ومن ظن أنهم كانوا يعملون] برواية كل مجهول الحال ، فقد ظن محالاً ، وظهور ذلك مغن عن [تقريره] ، وإذا كنا نتعلق في العمل بالرواية بإجماعهم [فإن لم نتحقق إجماعهم على التوقف في العمل برواية المستور ، لم نجد متعلقاً نتمسك به في قبول روايته] فكيف وقد استمر لنا قطعاً منهم التوقف في المجهول المستور الحال ؟

٥٥٤ — والذي أوتره في هذه المسألة : ألا نطلق ردّ رواية المستور ولا قبولها ، بل يقال : رواية العدل مقبولة ، ورواية الفاسق مردودة ، ورواية المستور موقوفة إلى استبانة حالته ، ولو كنا على اعتقاد في حل شيء ، فروئ لنا مستور تحريمه ، فالذي أراه وجوب الانكشاف عما كنا نستحلّه إلى استتمام البحث عن حال الراوي ، وهذا هو المعلوم من عادتهم وشيمهم ، وليس ذلك حكماً منهم بالخطر المترتب على الرواية ، وإنما هو توقف في الأمر ، فالتوقف عن الإباحة يتضمن الانحجاز ، وهو في معنى الحظر ، فهو إذاً حظر مأخوذ من قاعدة في الشريعة ممهدة ، وهي التوقف عند بدء ظواهر الأمور إلى استنبابها ، فإذا ثبتت العدالة ، فالحكم بالرواية إذ ذاك .

٥٥٥ — ولو فرض فارض التباس حال الراوي ، واليأس من البحث عنها ، بأن يروي مجهول ، ثم يدخل في غمار الناس ، ويعسر العثور عليه ، فهذه مسألة اجتهدية عندي ، والظاهر أن الأمر إذا انتهى إلى اليأس لم يلزم الانكشاف ، وانقلبت الإباحة كراهية .

٥٥٦ — فإن قيل : أليس روي أن أعرابياً شهد عند رسول الله ﷺ على رؤية الهلال ، فأمر النبي عليه السلام بالصيام ، ولم يبحث عن حال الأعرابي . قلنا : لعله علمه وأحاط به علماً ، فلا يصح التمسك بمثل هذا مع تعارض الاحتمالات فيه ، والمطلوب القطع .

٥٥٧ — فإن قالوا : الأصل نقيض الفسق فليطرد قبول الرواية إلى تحقق الفسق ، قلنا : هذه دعوى عرية عن البرهان ، وهو في التحقيق اقتصار على ترجمة المذهب . فإننا نقول : الرواية قبولها موقوف على ظهور العدالة ، ومن يخالف يزعم أن الرد منوط بظهور الفسق ، وعلى الجملة : لسنا نرتضي التمسك بالتخييلات في مسالك القطعيات ، وفي كل أصل من الأصول قاعدة كلية معتبرة ، فكل تفصيل رجع إلى الأصل ، فهو جار على السبيل المطلوب ، وكل ما لم نجد مستنداً فيه ، ومتعلقه تخييل ظن فهو

مُطْرَحٌ، والأصل في العمل بالأخبار إجماع الصحابة ، وقد قررنا سبيله ، فما [ذكروه] ليس قادحاً فيه ، فلا يحتفل به .

٥٥٨ — فإن قيل : ثبت في الشرع الأمر بتحسين الظن [بأحد] المسلمين إلى أن يظهر ما يناقض ذلك ، وإذا رددنا رواية المستور ، كان ذلك منافياً لتحسين الظن به . قلنا : هذا من الطراز الأول ، فلا احتفال به .

على أن أمرنا بتحسين الظن حتى لا تطلق اللسنة بالمطاعن ، فهذا فائدة تحسين الظن ، فأما أن يقال : [نبذر] إلى إراقة الدماء ، وتحليل الفروج برواية كل هاجم على الرواية ، بناء على تحسين الظن ، فهذا لا يتخيله إلا خلو من التحصيل ، والله الموفق .

فصل : في التعديل والجرح

٥٥٩ — إذا تقرر أن الفاسق مردود الرواية ، وواضح أن القبول متوقف على ظهور العدالة ، ولا يقع الاكتفاء بظاهر الستر ، فنحن نذكر وراء ذلك التعديل والجرح الاعتبارين في الرواية ، ونقدم على غرضنا أصلاً ، وهو مرجوع الكتاب ، وأصل الباب ، في أخبار الأحاد .

فنقول : قد لاح لنا [على] السبر والمباحثة أن المعنى المعتمد في قبول الرواية ظهور الثقة بقول الراوي ، وكل ما لا يجزم الثقة ، فليس شرطاً في [الرواية] ، وما يجزم [الثقة] ففيه الكلام ، وليس في الرواية والروايات تعبدات شرعية ، كما وردت توقيفات الشرع بأمثالها ، في رتب الشهادات [ومنازل] البينات من نحو اعتبار العدد ، والفاظ مخصوصة ، ومكان معلوم إلى غير ذلك ، ومن التعبدات المرعية في الشهادة اشتراط الحرية ، فليتخذ الناظر الثقة في الرواية معتبره فيما يأتي ويذر ، فعليه إحالة معظم الكلام .

والدليل القاطع فيه الرجوع إلى شيم الأولين ؛ فإننا نعلم أنهم كانوا يقبلون الرواية عند ظهور الثقة من المرأة والمملوك قبولهم من الحر . وقد رددنا [على] من يتخيل اعتبار العدد في الرواية . فإذا تمهد ذلك ، وستكون لنا عودات إليه ، فالكلام في التعديل والجرح متفرع على ذلك ، ونحن ننقل المذاهب فيهما ، ونؤثر المختار عندنا ، ونؤكد به بالحجاج اختياراً للإيجاز إن شاء الله تعالى .

٥٦٠ - فالتعديل والجرح يقعان على وجهين : أحدهما : التصريح ، والثاني : الضمن ، فأما وقوعهما تصريحاً ، فقد قال قائلون : لا بد من ذكر أسبابها جميعاً ، ولا يكفي إطلاق التعديل والجرح .

قال الشافعي رحمه الله : إطلاق التعديل كاف ؛ فإن أسبابه لا تنضبط ، ولا تنحصر ، وإطلاق الجرح لا يكفي ؛ فإن أسبابه مما اختلف الناس فيه ، فقد يرى بعض الناس الجرح بما لو أظهره لم يوافق عليه ؛ فلا بد لذلك من ذكر أسباب الجرح . وهذا مذهبه رضي الله عنه في تعديل الشهود وجرحهم .

وقال بعض الأصوليين : يكفي إطلاق التعديل والجرح جميعاً ، ولا حاجة إلى التعرض للأسباب فيهما .

وقال القاضي رضي الله عنه : إطلاق الجرح كاف ؛ فإنه يخرم الثقة ، وهي المعتبرة ، وإطلاق التعديل لا يُحصَلُ الثقة ، حتى يستند إلى أسباب ومباحثات . وهذا الذي ذكره القاضي رضي الله عنه أوقع في مآخذ الأصول .

٥٦١ - والذي اختاره أن الأمر في ذلك يختلف بالمعدل والجرح . فإن كان المعدل إماماً [موثقاً به في الصناعة] لا يليق به إطلاق التعديل إلا عند علمه بالعدالة الظاهرة ، فمطلق ذلك كاف منه ؛ فإننا نعلم أنه لا يطلقه إلا عن بحث واستفرغ وسع في النظر ، [فأما] من لم يكن من أهل هذا الشأن ، وإن كان عدلاً راضاً ، إذا لم يُحِطْ علماً بعِلل الروايات فلا بد من البوح بالأسباب وإبداء المباحثة التامة .

والجرح أيضاً يختلف باختلاف أحوال من يجرح ، والعامي العري عن التحصيل إذا جرح ولم يفصل ، فلا يكتسب بقوله ، فأما من يثير جرحه المطلق خرم الثقة ، فمطلق جرحه كاف في اقتضاء التوقف .

فهذا بيان المذاهب ، والإيماء إلى مستند كل فريق ، وذكر المختار [مؤيداً] بمعتبر الباب ، وهو بيان التصريح بالتعديل والجرح .

٥٦٢ - ثم قال المحققون : يكفي في التعديل والجرح قول واحد ، وذهب بعض المحدثين إلى اشتراط العدد . وهذا مما ليس يُحتَقَلُ به ؛ فإنه قد ثبت أن أصل الرواية لا يعتبر فيه العدد ، فلا معنى للاحتكام باشتراطه في التعديل والجرح ، ولا يشك منصف أن الصديق رضي الله عنه ، وغيره من جلة الصحابة رضي الله عنهم ، لو فُرض

انفراؤه بتعديل أو جرح ، لما كان أهل العصر يعتبرون انضمام قول آخر إلى قول المعدل أو الجرح ، وهذا كله [مرتبط] بالثقة كما تقدم ، فإذا كان قول الواحد يفيد الثقة كفى ، وإذا كان الجرح الواحد يخرمها أفاد جرحه رداً أو توقفاً .

٥٦٣ - فأما التعديل والجرح الواقعان ضمناً فلتقع البداية بالتعديل : فمما عدّ في التعديل ضمناً : إطلاق الرجل العدل الرواية عن الرجل من غير تعرض له بجرح أو تعديل ، فهذا مما اختلف فيه المحدثون والأصوليون :

فذهب ذاهبون إلى أن إطلاق الرواية - تعديل* ومنع آخرون ذلك . والرأي فيه عندي التفصيل ، فإن ظهر من عادة ذلك الراوي الانكفاف عن الرواية عمن يتغشاها ريب* ، واستبان أنه [لا يروي إلا] عن موثق به ، فرواية مثل هذا الشخص تعديل* . وإن تبين من عاداته الرواية عن الثقة والضعيف ، فليست روايته تعديلاً ، وإن أشكل الأمر ، فلم يوقف على عادة مطردة لذلك الراوي في الفن الذي أشرنا إليه ، فلا يحكم بأن روايته تعديل* . وهذا من أصناف ما يُعد تعديلاً ضمناً .

٥٦٤ - وما يذكر في هذا القسم عمل الراوي بما رواه ، مع ظهور إسناد العمل إلى الرواية ، وقد قال قائلون : إنه تعديل* ، وقال آخرون : ليس بتعديل .

[والذي أرى] فيه أنه إذا ظهر أن مستند فعله ما رواه ، ولم يكن ذلك من مسالك الاحتياط ؛ فإنه تعديل* ، وإن كان ذلك في سبيل الاحتياط ، لم يُقضى بكونه تعديلاً ؛ فإن المتحرّج قد يتوقّى الشبهات ، كما يتوقّى الجليّات ، وهذا ينعطف أيضاً على الثقة واعتبارها .

وهذا نجار الكلام في هذا الفن .

مسألة :

٥٦٥ - قال القاضي أبو بكر رضي الله عنه : إذا لم نجد معتصماً مقطوعاً به في العمل بخبر الواحد قطع برده ، وإن لم يظهر له قاطع ناص في الرد . وبني [ذلك على أن] معتمدنا في العمل بأخبار الأحاد قطعاً إجماع من قبلنا . فحيث لا نجد قاطعاً لا نحكم بالعمل ؛ إذ لو حكمنا به لكننا بانين القطع بالعمل على غير قاطع وهذا لا سبيل إليه .

وهذا الذي ذكره وإن كان مُخيلاً ، فالذي أراه [أنه] يلتحق بالمجتهديات ، ويتعين على كل مجتهد فيه الجريان على حكم اجتهاده .

والدليل القاطع فيه : أنا نعلم أنه كان يقع في عصر أصحاب رسول الله ﷺ أحاديث يقبلها بعض ، ويتوقف عن قبولها آخرون ، ثم كان القابلون لها لا يعابون ، ولا يكثر النكير عليهم من الرادّين ، وكانوا يُجرون ذلك مجرى المجتهديات في مظان الاحتمالات فإذا قطعنا بوقوع ذلك منهم ، وإلحاقهم ذلك بمواقع التحري والتوخي ، فقد صادفنا [قاطعاً] في وجوب العمل بالاجتهاد في مجال الظن وهذا بالغ حسن ، فإذا جرت أمثال من المجتهديات ، أحلناها على هذا القانون .

مسألة :

٥٦٦ - جرى رسم الأصوليين بعقد مسألة في فن من التعديل والجرح مشتملة على تعديل صحب رسول الله ﷺ ، وإنما تمس الحاجة إليها في أصول الإمامة . [ولكنها] قد تتعلق ببعض مسائل الشرع ، ففي الفقهاء من طرق مسالك الطعن والغمز إلى أقوام من مشاهير أصحاب رسول الله ﷺ ، كأبي هريرة ^(١) وابن عمر ^(٢) وغيرهما . ونحن نذكر نكتاً قاطعة ، يتخذها المرء وزره ومعتضده إذا عارضه طعان يحاول مغمزاً في [رواة] أخبار رسول الله ﷺ من الصحابة .

٥٦٧ - فمما نصدر القول به الآيات المشتملة على تقييدهم وإطرائهم ، وحسن الثناء عليهم ، كآية أهل البيعة ، بيعة الرضوان ؛ فإنه تعالى قال : ﴿ لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة ﴾ ^(٣) . والآيات الواردة في المجاهدين مع رسول الله ﷺ [كثيرة] ، واتفق المفسرون على أن قوله تعالى : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾ ^(٤) ، واردة في أصحاب رسول الله ﷺ ، فإذا هم معدّلون بنصوص الكتاب ، مُزكّون بتزكية الله تعالى [إياهم] .

(١) أبو هريرة هو : عبد الرحمن بن صخر الدوسي اليماني . روى عن النبي ﷺ الكثير الطيب ، وعن أبي بكر وعمر ، وآخرين . قال الشافعي : أبو هريرة أحفظ من روى الحديث في عصره . وقال البخاري : روى عنه ثمانمائة نفس . مات سنة (٥٨) . له ترجمة في : أسد الغابة ٦/٣١٨ ، وشذرات الذهب ١/٦٣ ، والنجوم الزاهرة ١/١٥١ .

(٢) سبقت ترجمته .

(٣) آية (١٨) سورة الفتح .

(٤) آية (١١٠) سورة آل عمران .

٥٦٨ — ومن أقوى ما يُعْتَصَم به على الجاحدين المعاندين سيرة رسول الله ﷺ؛ فإنه كان يعرف أهل النفاق بأعيانهم لا يخفى عليه [مضمَر] الشقاق بينهم ، وقد سماهم بأعينهم لصاحب سره ومؤتمنه : حذيفة ^(١) بن اليمان ، وكان عليه السلام يُبْجَلُ أهلَ الإخلاص منهم ، وينزلهم منازلهم ؛ ويُحِلُّ كُلا على خَطَره في مجلسه . وكانوا رضي الله عنهم معدّكين بتعديله عليه السلام مزكّين أبراراً . وكان رسول الله ﷺ يعتمدهم في نقل آثاره وأخباره ، ويسألهم عن أخبار غابت عنه ، وكانوا عنه ناقلين ومخبرين ، واشتهر ذلك من سيرته ﷺ فيهم ؛ فكان ذلك مسلّكاً قاطعاً في ثبوت عدالتهم ، بتعديل الرسول عليه السلام إياهم عملاً وقولاً .

٥٦٩ — وما يتمسك به في أبي هريرة ^(٢) رضي الله عنه أن عمر مع تنزهه عن المداراة والمداجاة والمداينة ، اعتمده وولاه في زمانه أعمالاً جسيمة ، وخطوباً عظيمة ، وكان يتولّى زماناً على الكوفة ، وكان يبلغه روايته عن رسول الله ﷺ فلو لم يكن من أهل الرواية ، لما كان يقرره عمر ^(٣) رضي الله عنهما مع العلم بإكثاره .

وقد اجتمع السابقون على الرواية عن هؤلاء ، وكذلك الأئمة المعترفون من أهل الحديث . قال محمد ^(٤) بن إسماعيل البخاري : « روى عن أبي هريرة سبعمائة من أولاد المهاجرين والأنصار » ، وأما ابن عمر ، فلا يتعرض للقدح فيه إلا جسر ، وقد زكاه جبريل عليه السلام ؛ إذ قال لرسول الله ﷺ ^(٥) « نعم الرجل عبد الله » .

فقد ثبت تعديلهم بنصوص الكتاب ، وسيرة الرسول عليه السلام واتفاق الصحابة ، والتابعين ، وأئمة الحديث ، رضي الله عنهم أجمعين ، ولا احتفال بعد ذلك بمطاعن النابغة الثائرين ، بعد انقراض الأئمة الماضين .

(١) حذيفة بن اليمان أبو عبد الله الأنصاري الأشعري حليفهم ، أسلم وأبوه وهاجروا ، وشهد أحداً وكان من الرفقاء النجباء ، وأحد الفقهاء أهل الفتوى وصاحب سر رسول الله ﷺ في الفتوى . مات سنة (٣٦) . له ترجمة في : الرياض المستطابة ص (٤٩ - ٥٠) .

(٢) سبقت ترجمته . (٣) سبقت ترجمته .

(٤) محمد بن إسماعيل البخاري ، الحافظ العلم ، صاحب الصحيح ، وإمام أهل الحديث ، والمعول على صحيحه « في أقطار البلدان . مات سنة (٢٥٦) . له ترجمة في : البداية والنهاية ٢٤/١١ ، وتاريخ بغداد ٤/٢ ، ووفيات الأعيان ٤٥٥/١ ، ومفتاح السعادة ١٣٠/٢ .

(٥) البخاري ٦١/٢ و ٦٩ و ٣١/٥ ، ومسلم (١٩٢٨ و ١٩٢٩) ، والدارمي ١٢٧/٢ ، وأحمد ١٤٦/٢ ، والبيهقي ٥٠١/٢ ، وابن سعد ١/٤ / ١٠٨ .

٥٧٠ — فإن قيل : ما تمسكتم به من تعديل الرسول عليه السلام إياهم وإكرامه لهم إن سلم لكم ؛ فإنه ليس متضمنًا نصًا بعصمتهم في مستقبل الزمان وقد أحدث بعضهم هنات ، واقتحموا موبقات ، يزول بأدناها نعت العدالة ، واستقامة الحالة ، وربما اندفعوا في أقاصيص وأحوال جرت في مثار الفتن ، ولو تتبعناها لطال المغزى والمرام ، وتعدى الكلام حد الاختصار .

فالوجه المحصل لغرضنا القاطع الشغبَ عنا أن نقول : لا يتعلق متعلق بشيء ينبغي به طعنًا ، إلا وينقذ مثلثه متطرقًا إلى من يُعدُّه الطاعن ، ويؤدي مساقُ ذلك إلى الطعن في جميع أصحاب رسول الله ﷺ ، وكل مسلك يُفْضي إلى تعميم الطعن في جلة أصحاب رسول الله ﷺ فهو مردود من سالكه . فهذا وجه مقطوع به عظيم الوقع والخطر .

٥٧١ — والذي يعضد ذلك أن من تعلق بشيء من المطاعن في معينٍ من الصحابة فعورض بمثله فيمن يُوافقُ على تعديله ، فسيتنهض الطاعن لحمل ما عورض به على محامل في الجواز وتحسين الظن ، ويتجه أمثالها وأجلئ منها فيمن ذكره ، وإذا تعارضت الأقوال على نحو واحد وعسر الجمعُ بينها والقضاء بها ، ولم يكن بعضها أولى من بعض ، فالوجه سقوطها ، والإضراب عنها ، والاستمسك بهما تمهدت به عدالتهم من المسالك المتقدمة .

٥٧٢ — وإنما تعدينا طورَ الاختصار قليلاً لسؤال به اختتام الإشكال ، وفي جوابه تحقيقُ الانفصال ، وهو أن قائلًا لو قال : غايتكم حملكم ما نُقل من هناتهم على وجوه ممكنة في الجواز ، ولستم قاطعين بها ، بل وافقتم الطاعنين على أنه لا يجب عصمة غير المرسل عليه السلام ، فإذا ترددت أحوالهم فليقتضِ ترددها [ووفقًا] عن تعديلهم ؛ فإن التردد يناقض الحكمَ البات .

وسبيل الجواب عن هذا أن نقول : هذا أولاً نزول عن التصريح بالطعن ، ورضاً بأن ينكف عن تعديلهم ، ففيه ظهور بطلان القطع بالطعن .

على أننا نقول : ما ذكرتموه مدفوع بالإجماع ؛ فإن الأمة مجمعة على أنه لا يسوغ الامتناع عن تعديل جميع أصحاب رسول الله ﷺ ، وما ذكره هذا السائل يوجب التوقف في تعديل كل نفر من الذين لا بسوا الفتن ، وخاضوا المحن ، ومتضمن هذا الانكفاف عن الرواية عنهم . وهذا باطل من دين الأمة وإجماع العلماء ؛ فانتفض الإجماع على

بطلان هذا [الطرف] حجة بآنة على بناء الأمر على تحسين الظن ، وردّهم إلى ما تمهد لهم من المآثر بالسبيل السابقة ، وهذا من نفائس الكلام .

ولعل السبب الذي أتاح الله الإجماع لأجله ، أن الصحابة هم نقلة الشريعة ، ولو ثبت توقف في رواياتهم ، لانحصرت الشريعة على عصر رسول الله ﷺ ، ولما استرسلت على سائر الأعصار .

فصل : في المراسيل^(١) والمسندات

وذكر المذاهب فيها وإيضاح المختار منها

٥٧٣ — نصدر هذا [الفصل] بذكر صور المرسلات ، ثم نقل المقالات ، ونشير إلى عمدة كل فريق ، ونختتم الكلام بالمرتضى المختار عندنا .

فمن صور المراسيل أن يقول التابعي^(٢) : قال رسول الله ﷺ ، فهذا إضافة إلى الرسول عليه السلام ، مع السكوت عن ذكر الناقل عنه^(٣) ، وهذا يجري في الرواة بعضهم مع بعض ، في الأعصار المتأخرة ، عن عصر رسول الله ﷺ .

وإذا قال واحد من أهل عصر : قال فلان ، وما لقيه ، ولا سمي من أخبر عنه ، فهو ملتحق بما ذكرناه .

ومن الصور أن يقول الراوي : أخبرني رجل عن رسول الله ﷺ ، أو عن فلان الراوي ، من غير أن يسميه^(٤) .

ومن الصور أن يقول : أخبرني رجل عدل موثق به رضاً ، عن فلان ، أو عن

(١) المراسيل : جمع المرسل ، وهو في اللغة مأخوذ من الإرسال بمعنى الإطلاق وعدم المنع ، ومنه قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوَهُمَ أَرْأَوْا ﴾ [مريم : ٨٣] . أي : سلطانهم عليهم ، ولم تمنعهم منهم ، ويقال : أرسلت الطائر : إذا أطلقته من غير تقييد ، فكان المرسل أطلق الإنسان ، ولم يقيد به براً مخصوص معروف . « الوسيط » ص (٢٨٠) .

(٢) سواء أكان كبيراً أم صغيراً ، والمراد بالتابعي الكبير : من لقي كثيراً من الصحابة وجالسهم ، وكانت جلّ روايته عنهم ، كسعيد بن المسيب ، وعبيد الله بن عدي بن الحيار ، وقيس بن أبي حازم ، وأمثالهم . والصغير : هو من لم يلق من الصحابة إلا العدد اليسير ، أو لقي جماعة ، ولكن جل روايته عن التابعين كالزهري ، ويحيى بن سعيد الأنصاري ، وأبي حازم وأمثالهم .

(٣) كان يقول سعيد بن المسيب : قال رسول الله ﷺ .

(٤) قال العراقي : والأكثرون على أنه متصل في سنده مجهول .

رسول الله عليه السلام .

ومن صور المراسيل : إسناد الأخبار إلى كتب رسول الله ﷺ وإنما التحق هذا القسم بالمرسلات من جهة الجهل بناقل الكتب . ولو ذكر من يعزو الخبر إلى الكتاب ناقله وحامله ، التحق الحديث [بالمسندات] . فهذه صور المراسيل .

حكم العمل بالمراسيل وقبولها

٥٧٤ — وأبو حنيفة ^(١) قائل بجميعها قابل لها عامل بها ، والشافعي ^(٢) - رضي الله عنهما - لا يَعْمَلُ بشيء منها . ومتعلق أصحاب أبي حنيفة أن الراوي إذا كان في نفسه عدلاً ثقة ، فروايته محمولة على وجه يقتضي القبول ، ولو عَيِّنَ من روى عنه وعدَّله ، وكان من أهل التعديل ، لقبِلَ تعديله ، كما قبلت روايته ، فإذا أرسل الحديث جازماً ، وأطلق الرواية بآثَرٍ أشعر ذلك بنهاية الثقة .

٥٧٥ — وقال بعض أئمة الحديث : إذا قال التابعي : قال رسول الله ﷺ ، كان ذلك أولى من ذكره معيناً منهم ؛ فإنه لا يَحْكُمُ بإثبات قول رسول الله ﷺ ، مع السكوت عن ذكر من نقله إلا مع انتفاض قلبه عن الشبهات ، وطُرق الريب ، وإذا ذكر معيناً ، فكأنه لا يتقلد صحة الرواية ، وإنما يكلُّ الأمر إلى الناظرين فيمن روى عنه .

٥٧٦ — ومما تمسك به القائلون بالمراسيل أن أخبار أصحاب رسول الله ﷺ مقبولة ، وإن كان في بعضها إرسال ، لا سيما أخبار الذين كانوا صبية في عهد رسول الله ﷺ ، ثم وفَّرَتْ حظوظهم من العلوم بعد انقلاب رسول الله إلى رحمة الله ، ﷺ ، كابن عباس ^(٣) وابن الزبير ^(٤) وغيرهما رضي الله عنهم ، ثم كانت أخبارهم مقبولة في الصحابة والتابعين ، مع القطع بأن معظمها ، مراسيل . ونحن نتبع ذلك على ما ينبغي عند ذكرنا ما نختاره ، إن شاء الله تعالى .

٥٧٧ — وأما الشافعي رضي الله عنه ، فإنه استدلل على ردِّ المراسيل بأن الراوي

(١) سبقت ترجمته .

(٢) سبقت ترجمته .

(٣) سبقت ترجمته .

(٤) ابن الزبير هو : عبد الله بن الزبير بن العوام بن خويلد الأسدي أبو بكر . كان أول مولود في الإسلام بالمدينة من قريش . حضر واقعة اليرموك ، وشهد خطبة عمر بالجابية ، وبويع له بالخلافة عقب موت يزيد سنة (٦٤) وقيل : (٦٥) . له ترجمة في : تهذيب التهذيب ١٨٧/٥ - ٣٧٣ .

إذا لم يذكر من روى له ، فهو مجهول في حقوقنا ، وقبول خبر من تجهله ولا نعرفه مستجمعا للصفات المرعية ، لا وجه له ، وربما علم الراوي تعديل من روى الحديث ، ولو ذكره لغيره ، لعرف المخبر عنه ما لم يعرفه ؛ فإذا الإضراب عن ذكر الراوي يخرم الثقة ، ويطرُق إلى القلوب التردد ، فإذا سمى الراوي من حدثه وعدله ، وطرده الناظرون الجرح إن وجدوه ، واستمر الزمن ، ولم يعثر على [سبب] جرح فيحصل به الثقة . وإذا لم يسم المروي عنه ، فليست العدالة مقطوعا بها ، لأن معتمدا أمور ظاهرة . وأسباب الجرح أخفى منها . والتعديل على الإبهام مع تركه تسمية المعدل ، لا يتضمن الثقة في حق غير المعدل . هذا معتمد الشافعي . ويقوى كلامه جدا في بعض الصور ، كما سننبه عليه إن شاء الله تعالى .

٥٧٨ — وما اعتمده أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه أولا يعارض هذا المسلك فيوهنه .

وما ذكره من أمر الصحابة رضي الله عنهم ، وإرسالهم الحديث ، فقد قال القاضي منتصرا للشافعي : ثبوت الاحتجاج بما أطلقه أحداث أصحاب رسول الله ﷺ من الروايات ، مع ترددها بين الإسناد والإرسال ، لا يثبت الاحتجاج بما تحقق الإرسال فيه إلا من جهة القياس ، والأقيسة الظنية ، المعنوية منها والشبهية ، يقتضي ما يصح منها على السبر العمل ، ولا يسوغ استعمالها في القطعيات في النفي والإثبات .

حاصل التمسك بذلك اعتبار ما تحقق فيه الإرسال ، بما تعارض فيه احتمال الإسناد والإرسال ، فقد بطل على ما زعم هذا المسلك .

٥٧٩ — فإذا وضح اعتبار ما تمسك به النفاة والمثبتون ، فقد جاز أن نوضح المختار قائلين : قد ثبت أن المعتمد في الأخبار ظهور الثقة في الظن الغالب ، فإن انخرمت اقتضى انخراهما التوقف في القبول . وهذا الأصل مستنده الإجماع الذي ثبت نقله من طريق المعنى استفاضة وتواتر ، فإذا سبرنا ما رده وما قبلوه ، يحصل لنا من طريق السبر أنهم لم يرعوا صفات تعبدية كالعدد والحرية ، وإنما اعتمدوا الثقة المحضة [فلتعتبر هذه قاعدة في الباب] .

ومساقها يقتضي رد بعض وجوه الإرسال وقبول بعضها ، فإذا قال الراوي : سمعت رجلا يقول : قال فلان ، فليس في هذا المسلك من الرواية ما يقتضي الثقة ؛ فالوجه القطع بردها . وإن قال : سمعت رجلا موثوقا به عدلا رضا ، يقول : سمعت

فلأنَّ وكان الراوي ممن يُقبل تعديله ، لعدالته ، واستقامة حالته ، وعلمه بالجرح والتعديل ودرايته ، فهذا يورث الثقة لا محالة .

٥٨٠ - وليست الثقة على قضية واحدة بل هي على أنحاء ، ولها مبتدأ ومنتهى ، ووسائط بينهما ، ويبعد أن يُشترط في الراوي أن يعرفه كل من يبلغه خبرٌ مُسندٌ حتى يسنده إليه . وإذا استحال اشتراط هذا ، لزم على الاضطراب تعديل حال من يلتزم موجب الإخبار ، على تعديل الأئمة المشهورين وعرفانهم [فإذا] قال : أخبرني الثقة أو من لا أتمارى فيه خيراً ونُبلاً ، فقد أفضى ذلك إلى المطلب المقصود في الثقة ، وكذلك إذا قال الإمام الراوي : قال رسول الله ﷺ ، فهذا بالغ في ثقته بمن روى له ، فليطرد الطارد ما ذكرناه طرداً وعكساً في صور الإرسال وليَحْكُم في رده وقبوله بموجب الثقة .

٥٨١ - ثم مخالفة الشافعي في أصول الفقه شديدة ، وهو ابن بجدة وملازم أرومتهَا ، ولكني رأيت في كلام الشافعي ما يوافق مسلكي هذا وتقرُّ به الأعين .

قال رحمه الله : مرسلات ابن المسيب^(١) حسنة ، وشبب بقبولها والعمل بها . وقال في كتاب الرسالة : العدل الموثوق به إذا أرسل وعمل بمسلكه العاملون قبلته .

وقد تعرض القاضي لتصفح كلام الشافعي في هذا الفصل ، فقال : قوله مراسيل ابن المسيب حسنة ، لست أدري ما الذي يحسنها ؟ وقد بلغت عن هذا الخبر ، أنه قال في بعض مجموعاته : تتبعت مراسيل سعيد ، فالفيت معظمها مسنداً من غير طريقه .

وهذا فيه نظر ؛ فإن التمسك بإسناد [من أسند ، وعليه] إحالة العمل والقبول ، لا على المراسيل . فأما العمل إن لم يكن على وفاق ، فلا وقع له ، وإن كان على وفاق ، فالتمسك [بالإجماع] . فهذا معترضه على الشافعي .

٥٨٢ - والذي لاح لي أن الشافعي ليس يرد المراسيل . ولكن يبغى فيها مزيد تأكيد بما يغلب على الظن ، من جهة أن الإرسال على حال يجزّ ضرباً من الجهالة في المسكوت عنه . فرأي الشافعي [أن يؤكد الثقة] . فليثق الناظر بهذا المسلك الذي ذكرته ، فعلى الخبير سقط ، وقد عثرت من كلام الشافعي على أنه إن لم يجد إلا المراسيل ، مع

(١) ابن المسيب هو : سعيد بن المسيب بن حَزَن المخزومي أبو محمد . قال قتادة : ما رأيت أحداً قط أعلم بالحلal والحرام منه . وقال أحمد بن حنبل : أفضل التابعين سعيد بن المسيب . مات سنة (٩٤) وقيل : (٩٣) . له ترجمة في : تذكرة الحفاظ ١/ ٥٤ ، والعبير ١/ ١١٠ ، والنجوم الزاهرة ١/ ٢٢٨ .

الاقتران بالتعديل على الإجمال فإنه يعمل به ، فكان إضرابه [عن] المراسيل في حكم تقديم المسانيد عليها ، وهذا إذا اقترن المرسل بما يقتضي الشقة ، وهذا منتهى القول في ذلك . والله أعلم .

٥٨٣ — وقد سمي الأستاذ أبو بكر بن فورك رحمه الله قول التابعي : قال رسول الله عليه السلام ، وقول تابع التابعي : قال الصحابي — منقطعاً ، وسمى ذكر الواسطة على الإجمال مرسلًا . مثل أن يقول التابعي : قال رجل : قال رسول الله ﷺ . وفي كلام الشافعي إشارة إلى هذا ، وليس ذلك متعلقًا بفرق معنوي ، وإنما هو ذكر القاب في الباب ، ذكرناها حتى يطلع الناظر عليها إذا وجدها في كلام الأئمة ، والقول في الرد والقبول على ما تفصل وتحصل .

فصل : في تحمل الرواية وجهة تلقيها ومن يصح منه تحملها

٥٨٤ — فنقول : إذا روى الشيخ الذي منه التلقي شفاهًا ، ونطق باسمه لفظًا ووعاه السامع وحواه ، فهذا هو التحمل والتحميل .

٥٨٥ — ولو كان الحديث يُقرأ والشيخ يسمع ، نُظر : فإن كان يحيط بما يحرّقه القارئ ، ولو فرض منه تصريفٌ وتحريفٌ لرده ، فسكوته والأخبار التي تقرأ بمشابة نطقه ، والحديث يستند بذلك . فإن قيل : هذا تنزيل منكم للسكوت منزلة القول ، وهذا من خصائص من يجب له العصمة . قلنا : إخباره تصريحًا ونطقًا كان تحميلاً للرواية من جهة أنه أفهم بما أسمع السامع من عباراته .

فإذا كان الحديث يُقرأ وهو يقرر ولا يابى ، مع استمرار العادات في أمثال ذلك ؛ فهذا على الضرورة حال محل التصريح بتصديق القارئ . ومن لم يفهم من هذه القرائن ما ذكرناه ، فلا يفهم أيضًا من الإخبار النطقي .

وأما ما ذكره السائل من أن السكوت [إنما ينزل منزلة التقرير ممن يجب عصمته ، فيقال : السكوت مع القرائن التي وصفناها] ينزل منزلة النطق ، ثم النطق ممن لا يُعصم عرضة الزلل أيضًا ، ولكننا تُعبدنا بالعمل بظواهر الظنون ، مع العلم بتعرض النقلة لإمكان الزلل ، وتعمد الخلف والكذب . ثم ما ذكرناه يتأيد بإجماع أهل الصناعة ، فما زالوا يكتفون بما وصفناه في تلقي الأحاديث من المشايخ ، وهذا إذا كان الشيخ يدري ما يجري .

ويلتحق بهذا القسم أن يكون عنده للأحاديث التي تقرأ عليه نسخة مهذبة ، وكان ينظر فيها ، فهذا ثَبَتٌ يُكْتَفَى [بمثله] ، ولا يشترط استقلال الشيخ بحفظ الأحاديث عن ظهر قلبه .

٥٨٦ — وإذا كان لا يحيط بها ، وكان لا ينظر في نسخة يعتمد عليها ، ولو فرض التدليس عليه لما شعر ، فإذا قرئ عليه على هذه الصفة شيء من مسموعاته ، فهذا باطل قطعاً ، فإن التحمل مرتب على التحميل ، فإذا لم يحمل الشيخ السامع الرواية ، فكيف يُحمّلها ! ، وأي فرق بين شيخ يسمع أصواتاً وأجراًساً لا يأمن تدليساً والتباساً ، وبين شيخ لا يسمع ما يُقرأ عليه ؟ . والغرض المطلوب الفهم والإفهام .

وتردد جواب القاضي فيه إذا كانت النسخة بيد غير الشيخ ، وكانت الأحاديث تقرأ ، وذلك الناظر عدل مؤتمن ، لا يألو جهداً في التأمل ، وصغوه [الأظهر] إلى أن ذلك لا يصح ؛ فإن الشيخ ليس على دراية فيه ، فلم ينهض مُفْهِمًا مُحْمَلًا ، فلئن جار الاكتفاء بنظر الغير ، فينبغي أن يجوز الاكتفاء بقراءة القارئ المعتمد من النسخة المصححة . فهذا ما يتعلق بالتحمل ، وفيه بيان الغرض من التحميل .

٥٨٧ — ثم المرعي في صفة [المتحمل] الاستمكان من الفهم والتحمل ، والمعتبر في صفته هو المعتبر في صفة متحمل الشهادة . ثم إذا نجزت النوبة والشيخ على خبرة مما يجري ، فلا حاجة أن يقول الشيخ للقارئ : كما قرأت ، أو أصبت ، أو ما جرى هذا المجري من الالفاظ ، وقد اشترط بعض المحدثين ذلك . فإن كان هذا مذكوراً للتأكيد والاستقصاء ، فالأمر فيه قريب ، وإن ذكر هؤلاء ذلك شرطاً في صحة التحمل [والتحميل] ، فهو ساقط عند قرائن الأحوال ، كما تقدم وصفها حالة محلّ التصريح بالقول قطعاً . والتعويل على وقوع الإفهام والفهم ، وتحقيق الإحاطة والعلم ، ووضوح ذلك يغني الناظر عن مزيد البيان .

مسألة :

٥٨٨ — إذا قال الشيخ المتلقى عنه : أجزتك أن تروي عني ما صح عندك من مسموعاتي ، أو عيّن كتاباً ، وأجاز له الرواية عنه ، فقد تردد الأصوليون في ذلك .

فذهب ذاهبون إلى أنه لا يتلقى بالإجازة حكم ، ولا يسوغ التعويل عليها عملاً ورواية .

٥٨٩ — والذي نختاره جواز التعويل عليها ؛ فإن المعتمد في الباب الثقة ، فإذا تحقق سماع الشيخ وذكر المتلقّي منه سماعه ، وسوّغ له إسناد مسموعاته إلى إخباره ، فلا فرق بين أن يعلّق الإخبار بها جملة ، وبين أن يعلقه تفصيلاً ، وقد تمهد بما تقدم أن إفصاحه بالنطق ليس شرطاً ، فإن الغرض حصول الإفهام وترتب الفهم عليه ، وهذا يحصل بالإجازة المفهمة .

ثم هي على مراتب :

أعلاها : الإشارة إلى كتاب ، وربطه إجازة الرواية ، مع الإخبار عن صحة السماع فيه ، وقد يؤكد بعض المحدثين هذا القسم ، بالمناولة : وهي أن يناول الشيخ المتلقّي عنه كتاباً ، ويقول : دونكه فاروه عني ، ولست أرى في المناولة مزيد تأكيد .

فإذا فوض المجيز إلى المتلقّي تصحيح المسموعات ، ولم ينص عليها ، فهذه إجازة مترتبة على عمّاية ، والأمر في تصحيحها موكول إلى صحة بحث الراوي عن ثبوت سماع الشيخ ، مع انتفاض الشيخ عن التحريفات ، وهذا يعسر دركه ، ويتطرق إليه جهات من الجهالات تنخرم الثقة بأدناها .

فإن كان المتلقّي معولاً على خطوطٍ مشتملة على سماع الشيخ فلست أرى ذلك مقنعاً .

وإن تحقق ظهور سماع موثوق به فإذا ذاك . وهيئات .

٥٩٠ — ومما يتعلق بتميم الكلام في هذا أن الذي مستنده الإجازة يعمل بما يتلقاه ، ويعمل غيره بما رواه على هذه الجهة ، ولكن [اللائق به أن يذكر جهة] تلقيه الإجازة ، فإن ذلك أدفع للبس ، وأرفع للريب . فإن قال : حدثني فلان ، أو أخبرني مطلقاً ، فلست أرى ذلك خلفاً محضاً لتحقيق الثقة . وقد تقدم أن نفس لفظ الشيخ ليس شرطاً ، وليس قوله : (حدثني) في الإجازة عبارة مرضية لاثقة بالتحفظ والتصون ، فالوجه البوح بالإجازة .

وللمحدثين مواضع يرتبونها ، ويقولون في بعضها : أخبرني ، وفي بعضها : حدثني ، وليست على حقائق ، وليسوا ممنوعين من اصطلاحهم ولكل طائفة في الفن الذي تعاطوه عبارات مصطلحة .

مسألة :

٥٩١- إذا وجد الناظر حديثاً مُسنّداً في كتاب مصصح ، ولم يسترب في ثبوته ، [واستبان] انتفاء اللبس والريب عنه ، ولم يسمع الكتاب من شيخ ، فهذا رجل لا يروي ما رآه .

٥٩٢- ولكن الذي أراه أنه يتعين عليه العمل به ، ولا يتوقف وجوب العمل على المجتهدين بموجبات الأخبار على أن تنتظم لهم الأسانيد في جميعها .

والمعتمد في ذلك إن رُوجعنا فيه [الثقة] . والشاهد له أن الذين كانوا يرد عليهم كتاب رسول الله ﷺ على أيدي نقلة ثقات كان يتعين عليهم الانتهاء إليها والعمل بموجبها ، ومن بلغه ذلك الكتاب ، ولم يكن مخاطباً بمضمونه ، ولم يسمع من مُسمع ، كان كالذين قُصدوا بمضمون الكتاب، ومقصود الخطاب .

ولو قال هذا الرجل : رأيت في صحيح محمد بن إسماعيل البخاري ، ووثقت باشمال الكتاب عليه ، فعلى الذي سمعه يذكر ذلك أن يثق به ، ويلحقه بما تلقاه بنفسه ، ورآه ورواه من الشيخ المُسمع .

ولو عرض ما ذكرناه على جملة المحدثين لأبوه ؛ فإن فيه سقوط [منصب] الرواية عند ظهور الثقة، وصحة الرواية، وهم عصابة لا مبالاة بهم في حقائق الأصول .

٥٩٣- وإذا نظر الناظر في تفاصيل هذه المسائل، صادفها خارجة في الرد والقبول على ظهور الثقة وانخرامها ، وهذا هو المعتمد الأصولي، فإذا صادفناه لزمناه ، وتركناه وراءه المحدثين ينقطعون في وضع القاب وترتيب أبواب .

مسألة :

٥٩٤- إذا قال الصحابي: من السنة كذا^(١)؛ فقد تردد فيه العلماء: فذهب ذاهبون

(١) كقول أبي قلابة عن أنس : « من السنة إذا تزوج البكر على الثيب أقام عندها سبعا » أخرجه الشيخان . قال أبو قلابة : لو شئت لقلت إن أنسا رفعه إلى النبي ﷺ . أي : لو قلت لم أكذب ؛ لأن قوله : « من السنة كذا » هذا معناه ، لكن إيراد الصيغة التي ذكرها الصحابي أولي . « الوسيط » ص (٢٠٩ - ٢١٠) . وقد روى البخاري في « صحيحه » في حديث ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه في قصته مع الحجاج حين قال له : « إن كنت تريد السنة فهجر بالصلاة » . قال ابن شهاب : فقلت لسالم : أفعله رسول الله ﷺ ؟ فقال : وهل يعنون بذلك إلا سته . فنقل سالم وهو أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة وأحد الحفاظ من التابعين عن الصحابة أنهم إذا أطلقوا السنة لا يريدون بذلك إلا سنة النبي ﷺ . « تدرب الراوي » ١٨٩/١ .

إلى أن قوله هذا محمول على النقل عن رسول الله ﷺ ، كأنه قال : قال رسول الله ﷺ كذا ؛ فإن السنة إذا أطلقت تُشعر بحديث الرسول عليه السلام .

وأبى المحققون هذا ؛ فإن السنة هي الطريقة ، وهي مأخوذة من السنن والامستان ، فلا يمتنع أن يحمل ما قاله على الفتوى . وكل مفت ينسب فتواه إلى شريعة رسول الله ﷺ ، ثم مستند الفتوى قد يكون نقلا ، وقد يكون استنباطا واجتهادا ؛ فالحكم بالرواية مع التردد لا أصل له .

وكذلك إذا قال : أمرنا بكذا ^(١) ، فهو بمثابة قوله : من السنة كذا . فهذا منتهى القول في التحميل والتحمل ، ويلتحق الآن بذلك مسائل .

مسألة :

٥٩٥ — إذا نقل الراوي العدل خبراً من شيخ ، فروج الشيخ فيه فأنكره .

فالذي ذهب إليه أصحاب أبي حنيفة ، وطوائف من المحدثين : أن ذلك يوهي الحديث ، ويمنع العمل به .

وأطلق الشافعي القول بقبول الحديث وإيجاب العمل به .

وذكر القاضي في ذلك تفصيلا ونزلاً مطلق كلام الشافعي - رحمه الله - عليه ، فقال : إن قال الشيخ المرجوع إليه : كذب فلان الراوي عني ، أو قال : غلط وما رويت له قط ما ذكر . فإذا جزم الردّ عليه ، أوجب ذلك سقوط تلك الرواية ^(٢) ، فإن ردّد الشيخ قوله ، ولم يُثبت الرد على الراوي عنه ، ولكنه قال لست أذكر هذه الرواية ؛ فهذا لا يتضمن ردّاً للرواية إذا كان الراوي عن الشيخ موثقاً به .

٥٩٦ — فأما أصحاب أبي حنيفة ، فإنهم احتجوا بالشهادة على الشهادة ؛ فإن الفروع وإن كانوا عدولا إذا شهدوا ، ولم يمض القاضي قضاءه بشهادتهم حتى

(١) كقول أم عطية : « أمرنا أن لا نخرج في العيدين العواتق وذوات الخدور ، وأمر الحبيص أن يعتزلن مصلى المسلمين » . أخرجه الشيخان . قال ابن الصلاح : لأن مطلق ذلك ينصرف بظاهره إلى من له الأمر والنهي ، ومن يجب اتباع سته ، وهو رسول الله ﷺ . « تدريب الراوي » ١/ ١٨٨ .

(٢) لكن لا يقدح ذلك في باقي روايات الراوي عنه ، ولا يثبت به جرحه ؛ لانه أيضاً مكذب لشيخه في نفسه لذلك ، وليس قبول جرح كل منهما أولى من الآخر ، فتساقطا . فإن عاد الأصل وحدث به ، أو حدث فرع آخر ثقة عنه ولم يكذبه ، فهو مقبول . صرح به القاضي أبو بكر والخطيب وغيرهما . « تدريب الراوي » ١/ ٣٣٤ .

روجع الأصول ، فتوقفوا في أصل الشهادة ، اقتضى ذلك إبطال شهادة الفروع ، وامتنع أيضاً التمسك بها ، والفروع في حكم الناقل عن الأصل شهادته . وربما أطلقوا استدلالاً ، وقالوا : قد ذكرتم أن التعويل على ظهور الثقة ، ولا شك أن التردد من الشيخ ، أو تصريحه بالرد على الراوي عنه ، يوهي الثقة ، ويخربها ، ويتضمن التوقف .

٥٩٧- وقال الشافعي : أما الشهادة ، فلا يجوز اعتبار الرواية بها ، لما فيها من التعبّدات التي لا يعتبر شيء منها في الروايات ، فإذا أمكن حمل ما ذكره في الشهادة على وجه في التعبّد ، فلا يسوغ اعتبار الرواية بها ، وإن اتجه للخصم تقدير انخرام الثقة ، استغنى باتجاه ذلك عن القياس على الشهادة . ثم قال الشافعي رحمه الله : الذي يؤكد سقوط اعتبار الرواية بالشهادة أنه لا يجوز اعتماد شهادة الفروع مع إمكان مراجعة الأصول ، ويجوز اعتماد رواية الثقة من غير مراجعة لشيخه فيها ، فوضح بذلك افتراق البابين في غير ما دُفِعنا إليه . ولو شُبِّهَ بِمُشَبِّهِ بوجوب مراجعة الشيخ في الرواية عند الإمكان ، لم يترك [ورأيه] ، وردّ عليه بقاطع لا استرابة فيه . وهو : أنا نعلم أن الصحابة رضي الله عنهم كان يروي بعضهم لبعض أحاديث عن النبي ﷺ ، فيتلقونها بالقبول ، ولا يلتزمون على الطرد مراجعة رسول الله ﷺ مع الإمكان ، وكذلك القول في رواية بعضهم عن البعض . وهذا الذي ذكره الشافعي تأكيد مستغنى عنه ، والتعويل على ما ذكرناه من حمل أمر الشهادة على التعبّد ، وإمكان ذلك كاف في إبطال الاستدلال به . و [أما] ما ذكره من ادعاء وهاء الثقة ، فباطل لا أصل له ، والقول فيه عندنا يحقّقه التفصيل الذي أشار إليه القاضي .

٥٩٨- فإن قال الشيخ : لست أذكر هذه الرواية ، والراوي عنه قاطع بروايته مع ظهور عدالته ، واستقامة حالته ، فالوجه حمل تردد الشيخ على الذهول والنسيان ، ولا يوهن قطع الذاكر تردد غيره ، فالثقة إذاً لا تسقط ، ولا تنخرم انخراماً يُسقط الاعتبار بالرواية . ولكن لو فرض تصديق الشيخ الراوي لدى المراجعة ، لكان ذلك أظهر في الثقة ، وأوضح في اقتضاء الاعتماد . ونهاية الثقة ليست شرطاً في أصل القبول ، وإنما يؤثر تفاوت الدرجات فيها في الترجيحات . على ما سيأتي في كتابها . وهذا بمثابة إضافة رواية رجل عدل ، إلى رواية إمام الدهر وموثوق العصر ، ومن إليه الرجوع في الأمر ، فلا شك أن رواية العدل تنحط عن مثل هذا الشخص برتب ظاهرة ، ولا يوجب ذلك رد رواية العدل ، بل يتعين حملها على القبول .

وقد قال الشافعي : لو روى عدل خبراً في أثناء خصومة ، وكان فحواها حجة

على الخصم ، فالرواية مقبولة ، ولا تجعل للتهمة موضعاً إذا كان الراوي عدلاً ، وكذلك إذا وقعت الرواية جارة منفعة إلى الراوي ، أو إلى [والده أو] ولده ، فلا ترد الرواية مع ظهور عدالة الراوي ، وإن كانت الشهادة مردودة في أمثال ذلك ، فإذا لا يعارض تردد من شيخ قطعاً من راوٍ عدلٍ تحبط الثقة المعتبرة .

٥٩٩ - وهذا إذا لم يصرح الشيخ بالرد ، فأما إذا كذبه ، أو قطع بنسبته إلى الغلط ، فقد يظهر انخرام الثقة في هذه الحالة . وادعى القاضي على الشافعي أنه قال : ترد الرواية في مثل هذه الصورة .

والذي أختاره فيها أن ينزل قول الشيخ القاطع بتكذيب الراوي عنه مع [رواية الثقة العدل عنه منزلة] خبرين متعارضين على التناقض ، فإذا اتفق ذلك ، فقد يقتضي الحال سقوط الاحتجاج بالروایتين ، وقد يقتضي ترجيح رواية على رواية بمزيد العدالة في إحدئ الروایتين ، أو غير ذلك من وجوه الترجيح ، فلا فرق بين ذلك ، وبين تعارض قولين من شيخ وراوٍ عنه .

فصل : في كيفية الرواية وتفصيلها وما يقبل منها وما يرد

مسألة :

٦٠٠ - ما ذهب إليه معظم الأصوليين أن رواية الخبر على المعنى من غير اعتناء باللفظ جائزة ، إذا كان الراوي المترجم عنه قاطعاً بأنه أدنى معنى اللفظ الذي بلغه . وامتنع من ذلك معظم المحدثين ، وشرذمة من الأصوليين .

٦٠١ - والدليل على الجواز مع القطع وانتفاء الريب أمور :

منها : أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا ينقلون معنى واحداً في قصة واحدة بألفاظ مختلفة ، ولا محمل لذلك إلا اعتناؤهم بنقل المعنى ، وهذا قاطع في فنه . وما تواتر عنهم في ذلك أنهم كانوا يرددون العبارات في محاولة إفهام من لا يفهم ، وهذا بعينه تعرض للمعنى . وما يشهد له في ذلك ، أن الرسول عليه السلام كان يُحمَلُ رسله تبليغ أوامره ونواهيه ، ولا يكلفهم حفظ ألفاظه ، ومن جحد ذلك ، فهو مباهت ، فكان أصحابه رضي الله عنهم يصرفون عنايتهم إلى الألفاظ التي يفهمون أنهم متعبدون بحفظها ، كألفاظ التشهد وغيرها ، وكانوا لا يجرون جميع ما يسمعون من أوامر رسول الله ﷺ هذا المجرى .

والذي يحقق ذلك ، أنا على قطع نعلم أن الرسول عليه السلام كان يقصد أن

تُمثّل أوامره ، وكان لا ينبغي من ألفاظه غير ذلك .

والذي يوضح ما قدمناه ؛ أنه عليه السلام كان مبتعثًا إلى العرب والعجم ، ولا يتأتى إيصال معنى أوامره إلى معظم خليقة الله سبحانه وتعالى إلا بالترجمة ، ومن أحاط بمواقع الكلام ، عرف أن إحلال الألفاظ من ثقة محل الألفاظ أقرب إلى الاقتصاد من نقل المعاني من لغة إلى لغة .

فإن استدل من منع ذلك بما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال ^(١) : « نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ، ثم أداها كما سمعها » ، قلنا : هذا أولاً من أخبار الأحاد ، ونحن نحاول الخوض في مخاض القطعيات ، وقد قال بعض المحققين : من أدّى المعنى على وجهه ، فقد وعى وأدّى . والتأويل الصحيح لو رمنا الكلام على الحديث أنه ﷺ أراد بذلك من لا يستقل بفهم المعنى على القطع ، وتنمिम الحديث شاهد فيه ؛ فإنه عليه السلام قال في آخره : « فرب حامل فقه غير فقيه ، [وربّ] حامل فقه إلى من هو أفقه منه » فيشهد مساق الكلام على أن ما قاله فيه إذا كان يتوقع من الناقل رلاً لو ترجم .

مسألة :

٦٠٢ — من سمع حديثاً مشتملاً على أحكام ، فهل له أن ينقل بعضها دون بعض بقدر ميسر الحاجة ، ولا يسوق الحديث على وجهه ؟. اختلف العلماء في ذلك ، فمنع بعضهم الاختصار على بعض الحديث ، وهذا قريب من التزام نقل اللفظ على وجهه ، وأجاز ذلك آخرون .

٦٠٣ — والمرضي [عندنا] التفصيل : فإن كان ما سكت الراوي عنه حكماً يتميز عما نقله ، ولم يكن للمسكوت عنه تعلق بالمنقول ، وكان لا يختل البيان في المروي بترك بعض الحديث ، فيجوز تخصيص البعض بالنقل على هذا الشرط . وإن كان يختل البيان في القدر المنقول بسبب ترك المسكوت عنه ، فهذا لإخلال في النقل ممتنع .

٦٠٤ — وقد تردد كلام الشافعي على خبرين ، ونحن نذكر سياق كلامه فيهما ، وبه يتم غرض المسألة ، قال الشافعي رحمه الله : نقل بعض النقلة عن ابن مسعود ^(٢) :

(١) الترمذي (٢٦٥٨)، وابن ماجه (٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٦، ٣٠٥٦)، وأحمد ٤ / ٨٠ ، والطبراني ٤٩ / ١٧ .

(٢) ابن مسعود هو : عبد الله بن مسعود بن غافلة الهذلي نسباً الزهري حلقاً الكوفي مولداً . كان من أهل السوابق ، وكان سادساً أو سابغاً في الإسلام ، هاجر قديماً إلى الحبشة ، وشهد المشاهد كلها . مات سنة (٣٢) أو (٣٣) . له ترجمة في : أسد الغابة ٣ / ٣٨٤ ، والإصابة ٢ / ٣٦٠ ، وشنرات الذهب ١ / ٣٨ ، والنجوم الزاهرة ١ / ٨٩ .

أنه أتى رسول الله ﷺ بحجرين وروثة ، ليستنجيَ بها ، فرمى رسول الله ﷺ الروثة [وقال : « إنها رجس » ^(١) ، وروى بعض الرواة أنه رمى بالروثة] ثم قال : « ابغ لي ثالثا » ، والسكوت عن ذكر الثالث ليس يخل بنقل الرواية ، ويبان [أنها] رجس ، ولكن قد يوهم النقل على هذا الوجه جواز الاكتفاء بحجرين ، فلا يجوز مع هذا الإيهام الاقتصار على بعض الحديث ، ويحمل رواية المقتصر على أنه لم يبلغه غير ما رواه .

٦٠٥ — والذي أختاره في هذا المسلك : أن الراوي إن قصد إثبات منع استعمال الروث ، ونقل ما يدل على ذلك من رمي رسول الله ﷺ الروثة وحكمه بأنها نجسة ، فهذا سائغ غير بعيد ، وإن لم يعلق روايته بقصده منع استعمال الروثة ، ولكنه استفتح الرواية غير متعلقة بغرض معين ، فلا يسوغ الاقتصار على ذكر رمي الروثة ؛ فإن ذلك يوهم جواز الاكتفاء بحجرين ، كما ذكر الشافعي ، [فهذا أحد الخبرين] .

٦٠٦ — والخبر الثاني في هذا القبيل : حديث ماعز ^(٢) في الرجم في مقابلة ما روي أن رسول الله ﷺ قال ^(٣) : « الثيب بالثيب جلد مائة والرجم » .

قال الشافعي رحمه الله : هذا منسوخ بحديث ماعز ؛ فإن رسول الله ﷺ أمر برجمه ، ولم يُنقل أنه جلده ، ثم استوفى الشافعي الكلام في صيغة الأجوبة عن أسئلة وجهها على ما نسوقها على وجهها . قال : فإن قيل : لعله جلده ورجمه ، قيل له : كانت قصة مشهورة من مشاهير القصص ، ولو جلد ، لنقل .

فإن قيل : رب تفصيل في القصة لا يتفق نقله ، ودواعي النفوس إنما تتوفر على نقل كليات الأقاصيص ، وقد صح في الحديث المقدم التصريح بالجلد ، فلا يعارضه التعلق بعدم النقل في حديث مع اتجاه وجه ترك النقل فيه .

(١) البخاري في : الوضوء (٢١) ، والترمذي في : الطهارة (١٣) ، والنسائي في : الطهارة (٣٧) وابن ماجه

في : الطهارة (١٦) ، وأحمد ٣٨٨/١ و ٤١٨ و ٤٢٧ و ٤٥٠ و ٤٦٥ .

(٢) ماعز هو : ابن مالك الأسلمي . قال ابن حبان : له صحبة ، وهو الذي رجم في عهد النبي ﷺ ، ثبت

ذكره في « الصحيحين » وغيرهما . له ترجمة في : الإصابة ٣/٣٣٧/٧٥٨٧ .

(٣) مسلم في الحدود (١٢ — ١٤) ، وأبو داود في : الحدود (٢٣) ، والترمذي في : الحدود (٨) ،

وابن ماجه في : الحدود (٧) ، والدارمي في : الحدود (١٩) ، وأحمد ٣/٤٧٦ و ٥/٣١٣ و ٣١٧

و ٣١٨ و ٣٢٠ و ٣٢١ و ٣٢٧ .

قال الشافعي مجيباً : الأمر كذلك ، والحق أحق أن يتبع ، ولولا أن أبا الزبير ^(١) روى عن جابر ^(٢) : أن رسول الله ﷺ رجم ماعزاً ، ولم يجلدته ^(٣) لكننا [لا] نعارض الحديث الأول بقصة ماعز .

٦٠٧ — قال القاضي : ما ذكره الشافعي يتأكد بالإجماع على ترك الجلد ، وليس ما ذكره القاضي مسلماً ، ففي السلف من يجمع بين الجلد والرجم ، ولولا ذلك لما اعتنى الشافعي بالكلام على الحديث ، ثم قال القاضي : وما أرى الحديث [الأول] إلا هفوة ، فإن من يقتل بالأحجار أيّ معنى جلدته مائة ، وهو يدق بالأحجار إلى الموت ؟ فلعل الراوي سمع الجلد في البكر فاطرد على ذكره في الثيب ، ولا نهاية لمواقع إمكان الغلط في الروايات .

وهذا الذي ذكره القاضي ، لا يسوغ التعلق بمثله في ردّ روايات الثقات ، ولكن تقوى به مسالك التأويل ، وتظهر غلبات الظنون . وهذا منتهى القول في ذلك .

مسألة :

٦٠٨ — إذا روى طائفة من الأثبات قصة ، وانفرد واحد منهم بنقل زيادة فيها ، فالزيادة من الراوي الموثوق به مقبولة عند الشافعي وكافة المحققين . ومنع أبو حنيفة التعلق بها .

واستدل الشافعي بأن انفرد بعض الناقلين بالاطلاع على مزيد ليس بدعا ، والناقل قاطع بالنقل ، فلا يعارض قطعه دُهور غيره وإذا ظهرت عدالة الراوي ، ولم يعارض نقله نقلٌ يعارضه فلا يسوغ [اتهام] مثبت في نقله لعدم نقل غيره . والدليل عليه أنه لو شهد جمع مجلس الرسول عليه السلام ، فنقل بعضهم حديثاً ، ولم ينقل غيره من الحاضرين شيئاً منه ، فهو مقبول ولا يسوغ تقدير الخلاف فيه ؛ فإن معظم الأحاديث التي نقلها الآحاد والأفراد عزوها إلى مشاهد لرسول الله ﷺ ، ومجالسه بين

(١) أبو الزبير هو : محمد بن مسلم الأسدي المكي . روى عن جابر ، والعبادلة الأربعة . قال أحمد : هو أحب إليّ من سفيان ؛ لأنه أعلم بالحديث منه . مات سنة (١٢٦) . له ترجمة في : تهذيب التهذيب ٣٩٠ / ٣٩٣ - ٧٢٩ .

(٢) جابر هو : ابن عبد الله بن حرام بن سعد الأنصاري الخزرجي السلمي . غزا مع النبي ﷺ ، ولم يشهد بدرًا ولا أحدًا ، وكان هو وأبوه وخاله من أصحاب العقبة . مات سنة (٧٣) . له ترجمة في : أسد الغابة ٣٠٧ / ١ ، والإصابة ٢١٤ / ١ ، والنجوم الزاهرة ١ / ١٩٨ .

(٣) سبق تخريجه .

أصحابه كان [كذلك] ، ولو شرط نقل كل من شهد لرُدَّ معظم الأحاديث .

والذي يعضد ما ذكرناه أن [الشهادات] ، تَبَرَّ في وجوه من التعبدات على الروايات ، وهي تضاهيها في أصل اعتبار الشقة ، ثم لو شهد جمع من العدول رجلاً . وشهدوا على إقراره لإنسان ، وانفرد عدلان من الشهود الحضور بمزيد في شهادتهما ، فهي مقبولة ، ولا يقدح فيها سكوت الباقيين عنها ، فإذا كان ذلك لا يقدح في الشهادات ، مع أنها قد ترد بالتهم ، فالروايات بذلك أولى . وليس ما ذكرناه من فن القياس ، ولكننا أوردنا ما أوردناه استشهاداً به في تحقيق الثقة .

٦٠٩ — قال الشافعي : من متناقض القول : الجمع بين قبول رواية القراءة الشاذة في [القرآن] وبين رد الزيادة التي ينفرد بها بعض الرواة الشقات ، مع العلم بأن سبيل إثبات القرآن أن ينقل استفاضة وتواتراً ، فما كان أصله كذلك إذا قبلت الزيادة فيه شاذة نادرة ، فلأن تقبل فيما سبيل نقله الأحاد كان أولى .

٦١٠ — وهذه المسألة عندي بينة إذا سكت الحاضرون عن نقل ما تفرد به بعضهم ، فأما إذا صرحوا بنفي ما نقله عند إمكان اطلاعهم على نقله ، فهذا يعارض قول المثبت ويوهيه ، وقد أرى قبول الشهادة على النفي إن فرض الاطلاع عليه تحقيقاً .

مسألة :

٦١١ — كل أمر خطير ذي ^(١) بال يقتضي العرف نقله إذا وقع تواتراً ، إذا نقله أحاد فهم يُكذَّبون فيه منسوبون إلى تعمد الكذب ، أو الزلل . وقد أجرينا هذا في إدراج أحكام التواتر ، ووجهنا أسئلة مخيلة ، وانفصلنا عنها .

وقال أبو حنيفة بانيا على هذا : لا يقبل خبر الواحد فيما يعم ^(٢) به البلوى ؛ فإن سبيل ما كان كذلك أن ينقل استفاضة .

٦١٢ — ونحن نقول : ردّ أبو حنيفة أخبار الأحاد في تفاصيل ما يعم به البلوى ، وأسند مذهبه إلى ذلك ، وهذا رلل بين ؛ فإن التفاصيل لا تتوافر الدواعي بها على نقلها توافرها على الكليات ، فنقل الصلوات الخمس مما يتواتر ، فأما تفصيلها في الكيفية ، فلا يقضي العرف بالاستفاضة . والدليل القاطع فيه أنه لو كان مما يتواتر لنقل

(١) ذي بال : حال يهتم به شرعاً .

(٢) يعم به البلوى : يتكرر ويكثر وقوعه بين الناس فيحتاج الكثير منهم إلى معرفة حكمه .

تواتراً ، فإذا لم ينقل نقيضه - مع القطع بأنه لا بد من وقوع أحدهما - [دل] على أن ما ورد خبر الأحاد فيه من قبيل ما لا يجب التواتر فيه على حكم الاعتقاد .

وتمام البيان فيه ، أنا إنما نكذب المنفرد بالنقل في كلي متواتر قطعاً لو وقع ، أو في تفصيل يقضي العرف بالتواتر فيه ، ثم لا بد أن يتواتر نقيض ما نقله المنفرد بنقله .

مسألة :

٦١٣ - ظاهر مذهب الشافعي أن القراءة الشاذة ، التي لم تنقل تواتراً ، لا يسوغ الاحتجاج بها ، ولا تنزل منزلة الخبر الذي ينقله آحاد من الثقات ، ولهذا نفى التابع واشترطه في صيام الأيام الثلاثة في كفارة اليمين ، ولم ير الاحتجاج بما نقله الناقلون من قراءة ابن مسعود في قول الله تعالى : ﴿ فصيام ثلاثة أيام ﴾ ^(١) « متابعات » .

وشرط أبو حنيفة التابع ، وتعلق بهذه القراءة ، ولا يكاد يخفى أولاً على ذي بصيرة أن العمل بزيادة في القرآن بنقل الآحاد يناقض ردّ ما ينفرد به بعض الثقات من الزيادات في الأخبار ، التي لا تقتضي العادة نقلها متواتراً .

٦١٤ - والذي يحقق سقوط الاحتجاج بالقراءة الشاذة أمران : أحدهما : أن القرآن قاعدة الإسلام ، وقطب الشريعة ، وإليه رجوع جميع الأصول ، ولا أمر في الدين أعظم منه ، وكل ما يجلب خطره ويعظم وقعه ، لا سيما من الأمور الدينية فأصحاب الأديان يتناهون في نقله وحفظه ، ولا يسوغ في اطراد الاعتقاد رجوع الأمر فيه إلى نقل الآحاد ، ما دامت الدواعي متوفرة ، والنفوس إلى ضبط الدين متشوفة .

وهذا يستند إلى ما سبق تمهيده فيما يقتضي تواتر الأخبار . فهذا وجه .

والوجه الثاني : أن أصحاب رسول الله ﷺ ، أجمعوا في زمن أمير المؤمنين : عثمان ^(٢) بن عفان رضي الله عنه ، على ما بين الدفتين ، وأطرحوا ما عداه ، وكان ذلك عن اتفاق منهم ، وابن مسعود لما شبب بنكر ، ناله من خليفة الله تعالى أدب بين ، ولم ينكر على عثمان في ذلك منكر ، وكل زيادة لا تحويها الأم ، ولا تشتمل عليها الدفتان ، فهي غير معدودة في القرآن .

٦١٥ — وأما ما يتعلق باختلاف القراءة في إعراب القرآن ، فليس مما يحوي المصحف المجمع عليه مخالفة له ؛ فإنه لم يثبت في المجموع في الأم قطع في التعرض لذلك ؛ فكان الأمر فيه محالاً على نقل القراءة تواتراً ، فإن خاليج قلب من لم يعن بحفظ القرآن ريب في تواترها ، فذلك لأنه ليس من القراء . والمرعي في التواتر ما يتلقى من أهل ذلك الشأن . والتواتر ينقسم : منه ما يعم الكافة لاشتراكهم في سببه ، كنقل الدول والبلدان . ومنه ما يختص به طوائف وفرق لاختصاصهم بالاعتناء به .

٦١٦ — ولا ينبغي أن ينسبنا الناظر ، والمتتهى إلى هذا المقام إلى تقصير فيما يتعلق بمحل الإشكال في نقل القرآن العظيم ؛ فإنه قطب عظيم ؛ لم يشف القاضي فيه الغليل^(١) في كتاب (الانتصار) ، وإن عد ذلك من أجل مصنفاته ، وفي نفسي أن أجمع من ذلك ما تقر به الأعين . إن شاء الله تعالى ، وحظ هذه المسألة مما ذكرنا ، أن نقل الأحاد في القرآن يلتحق بنقل الأحاد فيما يقتضي العادة فيه التواتر وهذا كاف .

وقد نجزت مسائل الأخبار .

* * *

(١) الغليل : حرارة العطش ، والمراد أنه لا يزيل الحيرة على طريق الاستعارة .

الكتاب الثاني كتاب الإجماع

٦١٧ - أصدر هذا الكتاب مستعيناً بالله تعالى بثلاث مسائل ، ثم نخوض بعد إنجازها في ترتيب الكتاب ، تأصيلاً وتفصيلاً .

إحدى المسائل الثلاث : في تصور الإجماع وقوعاً ، والآخرى : في [كونه] حجة ، وذكر الخلاف [فيه] . والآخرى : في المسالك الدالة على كون الإجماع حجة .

مسألة :

٦١٨ - ذهب طوائف من الناس إلى أن الإجماع لا يتصور وقوعه ، واشتد كلام القاضي ونكيره على هؤلاء ، وتعدى حدّ الإنصاف قليلاً .

ونحن نسلك [مسلكنا] في استيعاب ما لكل فريق ، حتى إذا لاحت نهايات النفي والإثبات ، وضح منها مدرك الحق .

٦١٩ - فأما الذين منعوا تصور الإجماع ، فإنهم قالوا: قد اتسعت خِطّة الإسلام ، ورقعته ، وعلماء الشريعة متباعدون في الأمصار ، ومعظم البلاد المتباعدة لا تتواصل الأخبار فيها ، وإنما يندرج المندرج من طرف إلى طرف بسُفُيرات ، ورُفُقات ، ولا يتفق انتهاضُ رفقة ومدّها مدّة واحدة من الشرق إلى الغرب ، فكيف يتصور والحالة هذه رفع مسألة إلى جميع علماء العالم ؟ ثم كيف يفرض اتفاق آرائهم فيها ، مع تفاوت الفطن والقرائح ، وتباين المذاهب والمطالب ، وأخذ كل جيل صوباً في أساليب الظنون ، فتصور اجتماعهم في الحكم المظنون ، بمثابة تصور اجتماع العالمين في صبيحة يوم ، على قيام أو قعود ، أو أكل مأكول ، ومثل ذلك غير ممكن في اطراد العادة . نعم إن انخرقت لنبي ، أو وليٍّ - على رأي من يثبت الكرامات - [فنعم] وبالجمل لا يتصور الإجماع ، مع اطراد العادة ، فهذا قول هؤلاء . ثم زادوا إيهاماً آخر ، فقالوا : لو فرض الإجماع ، فكيف يتصور النقل عنهم تواتراً ، والحكم في المسألة الواحدة ليس بما

تتوفر الدواعي على نقله .

فقد أسندوا كلامهم إلى ثلاث جهات مترتبات في العسر ، أولها : تعذرُ عرض مسألة واحدة على الكافة ، والآخرى : عُسْر اتفاقهم والحكم مظنون ، والثالثة : تعذر النقل تواتراً عنهم ، واختتموا هذه بأن قالوا : لو ذهب ذاهب من العلماء إلى مذهب ، فما الذي يؤمن من بقاءه عليه وإصراره على مذهبه إلى أن يطبق النقلُ طبق الأرض ؟ فهذه عيون كلام هؤلاء .

٦٢٠ — قال القاضي معترضاً عليهم ، متبّعاً مسالكهم : نحن نرى إطباقَ جيل من الكفار يُربي عددهم على عدد المسلمين ، وهم متفقون على ضلالة ، يدرك بأدنى فكر بطلانها ، فإذا لم يتمتع إجماع أهل الدين على الإحاطة بذلك منهم ، وإن أردنا فرض ذلك في الفروع ، فنحن نعلم إجماع علماء أصحاب الشافعي على مذهبه في المسائل ، مع تباعد الديار ، وتناهي المزار ، وانقطاع الأسفار ، فبطل ما زخرفه هؤلاء .

ثم قال القاضي : لا يمتنع تصور ملك تنفذ عزائمه في خطة أهل الإسلام ، إما باحتوائه على البيضة ، أو بعلو قدره واستمكانه من إحضار من يشاء من الممالك ، بجوارم أوامره المنفذة إلى ملوك الأطراف ، وإذا كان ذلك ممكناً ، فلا يمتنع أن يجمع مثل هذا الملك علماء العالم في مجلس واحد ، ثم يُلقى عليهم ما عنّ له من المسائل ، ويقف على خلافهم ووافقهم ، فهذا وجه في التصوير بين ، لا يتوقف تصوره على فرض خرق العادة ، فهذا منتهى كلامه .

٦٢١ — ونحن نفصل الآن القول في ذلك قائلين : لا يمتنع الإجماع عند ظهور دواعٍ مستحثة عليه داعية إليه . ومن هذا القبيل كل أمر كلي يتعلق بقواعد العقائد في الملل ؛ فإن على القلوب روابط في أمثالها ، حتى كأن نواصي العقلاء تحت ربة الأمور العظيمة الدينية ، ومن هذا القبيل ما استشهد به القاضي من اجتماع جموع الكفار على ما وقتوه من دينهم . ومنه اجتماع أتباع إمام على مذهبه ، فإن كل من رأسه الزمان يصرف إليه قلوب الأتباع ، وبذلك يتصل النظام ، وهذا مستبين في الجلي والخفي .

[وما] صورّه القاضي من إحضار جميع العلماء ليس منكرًا ؛ فقد تكون أطراف الممالك في حق الملك العظيم ، كأنها بمرأى منه وسمع ؛ فلا يبعد ما قاله على ما صورّه .

٦٢٢ - وأما فرض اجتماع على حكم مطلقون ، في مسألة فُرْدَة ليست من كليات الدين ، مع تفرق العلماء واستقرارهم في أماكنهم ، وانتفاء داعية تقتضي جمعهم فهذا لا يتصور مع اطراد العادة ، فإذا من أطلق التصور أو عدم التصور ، فهو زلل . والكلام المفصل إذا أطلق نفيه ، أو إثباته كان خلفاً . ومن ظن أن تصور الإجماع وقوعاً في زماننا في آحاد المسائل المظنونة مع انتفاء الدواعي الجامعة هيّن ، فليس على بصيرة من أمره ، نعم معظم مسائل الإجماع جرى من صحب رسول الله ﷺ ، وهم مجتمعون أو متقاربون ، فهذا منتهى الغرض في تصوير الإجماع .

المسألة الثانية : في كونه حجة إذا وقع :

٦٢٣ - ما ذهب إليه الفرق المعتبرون من أهل المذاهب ، أن الإجماع في السمعيات حُجّة ، وأول من باح برده النظام ، ثم [تابعه] طوائف من الروافض ، وقد يطلق بعضهم كون الإجماع حجة ، وهو في ذلك مُلبس ؛ فإن الحجة عنده في قول الإمام القائم صاحب الزمان ، وهو منغمس في غمار الناس ، فإذا استقر الإجماع ، كان قوله من جملة الأقوال ، فهو الحجة وبه التمسك .

٦٢٤ - وعمدة نفاة الإجماع أن العقول لا تدل على كون الإجماع حجة ، وليس يمتنع في مقدور الله تعالى ، أن يُجمع أقوام لا يعصم أحادهم عن الخطأ - على نقيض الصواب فإذا ليس في العقل متعلق في انتصاب الإجماع حُجّة ، فلم يبق إلا تتبع الأدلة السمعية ، وتعيين انتفاء القاطع فيها ، والقاطع نص الكتاب أو نص السنة متواتراً ، والمسألة عرية عنهما ؛ فلا دليل إذاً على أن الإجماع حجة . وهذا الكلام مخيل بالغ في فته ، إن لم يسلك المسلك المرضي في تتبعه .

٦٢٥ - ثم تمسك القائلون بالإجماع بأي من كتاب الله تعالى ، ونحن نذكر أوقعها ، فمما استدلل به الشافعي قول الله تعالى : ﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ﴾^(١) الآية ﴿ ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم وساءت مصيراً ﴾ فإذا أجمع المؤمنون على حكم في قضية ، فمن خالفهم ، فقد شاقهم ، واتباع غير سبيلهم ، وتعرض للوعيد المذكور في مساق الخطاب . وقد أكثر المعترضون . وظني أن معظم تلك الاعتراضات الفاسدة تكلفها المصنفون ، حتى ينتظم لهم أجوبة عنها ولست لأمثالها .

بل أوجه سؤالاً واحداً يُسقط الاستدلال بالآية . فأقول : إن الرب تعالى أراد بذلك من أراد الكفر، وتكذيب المصطفى ﷺ، والحيد عن سنن الحق . وترتيب المعنى : ومن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين المقتدين به ، نوله ما تولى . فإن سلم ظهور ذلك ، فذلك . وإلا فهو وجه في التأويل لائح ، ومسلك في الإمكان واضح ، فلا يبقى للتمسك بالآية إلا ظاهراً معرض للتأويل ، ولا يسوغ التمسك بالاحتمالات ، في مطالب القطع ، وليس على المعارض إلا أن يظهر وجهها في الإمكان ، ولا يقوم للمحصل عن هذا جواب إن أنصف .

٦٢٦ — فإن تمسك مثبتو الإجماع بما روي عن النبي عليه السلام أنه قال ^(١) : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » . وقد روي الرواة هذا المعنى بالفاظ مختلفة ، فلست أرى للتمسك بذلك وجهاً ؛ لأنها من أخبار الأحاد ، فلا يجوز التعلق بها في القطعيات ، وقد تكرر هذا مراراً .

ولا حاصل لقول من يقول : هذه الأحاديث متلقاة بالقبول ، فإن المقصود من ذلك يثول إلى أن الحديث مجمع عليه، وقصاراه إثبات الإجماع بالإجماع ، على أنه لا تستتب هذه الدعوى أيضاً مع اختلاف الناس في الإجماع .

ثم الأحاديث متعرضة للتأويلات القرية المأخذ الممكنة ، فيمكن أن يقال : قوله ﷺ : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » بشارة منه ، مشعرة بالغيب ، في مستقبل الزمان ، مؤذنة بأن أمته عليه السلام لا تتردد إلى قيام الساعة ، وإذا لم يكن الحديث مقطوعاً به نقلاً ، ولم يكن في نفسه نصاً ؛ فلا وجه للاحتجاج به في مظان القطع .

٦٢٧ — فإن قيل : قد تحقق أن العقول لا تدل على ثبوت الإجماع واستبان أنه ليس في السمعية قاطع دال على أن الإجماع واجب الاتباع ، فلا معنى بعد ذلك إلا الرد ، والإجماع عصام الشريعة وعمادها ، وإليه استنادها .

قلنا : الإجماع حجة قاطعة . والطريق القاطع في ذلك أن نقول : للإجماع صورتان نذكرهما ، ونذكر السبيل المرضي في إثبات الإجماع في كل واحدة منهما . إحداهما : أن تُصادف علماء العصر على توافرهم في أطراف الخطأ ، وأوساطها مُجمعين على حكم مظنون ، [وللرأي] فيه مضطرب ، فنعلم والحالة هذه أن اتفاقهم

(١) ابن مساجة (٣٩٥٠) . وقال في « الزوائد » : في إسناده أبو خلف الأعشى ، وهو ضعيف . وقد جاء الحديث بطرق في كلها نظر . قاله شيخنا العراقي في « تخريج أحاديث البيضاوي » .

إن وقع ، لا يُحمل على وفاق اعتقاداتهم ، وجريانها على منهاج واحد ؛ فإن ذلك مع تطرق وجوه الإمكان ، واطراد الاعتقاد مستحيل ، بل يستحيل اجتماع العقلاء على معقول مقطوع به في أساليب العقول ، إذا كان لا يُتطرق إليه إلا بإنعام نظر وتسديد فكر ، وذلك لاختلاف الناظرين في نظرهم ، فلماذا كان حكم العادة هذا في النظر القطعي ، فما الظن بالنظر الظني ؟ الذي لا يُفرض فيه قطع . فإذا تقرر أن اطراد الاعتقاد يُحيل اجتماعهم على فنٍّ من النظر ، فإذا ألفيناهم قاطعين بالحكم لا يرجعون فيه رأياً ، ولا يرددون قولاً ، فنعلم قطعاً أنهم أسندوا الحكم إلى شيء سمعي قطعي عندهم ، ولا يبعد سقوط النقل فيه ، فهذا مسلك إثبات الإجماع في هذه الصورة .

٦٢٨ — فأما الصورة الثانية : وهي إذا أجمعوا على حكم مظنون ، وأسندوه إلى الظن ، وصرّحوا به ، فهذا أيضاً حجة قاطعة ، والدليل على كونه حجة أنا وجدنا العصرُ الماضي ، والأمم المنقرضة متفقة على تبكيت من يخالف إجماع العلماء علماء الدهر ، فلم يزلوا ينسبون المخالف إلى المروق والمحادّة والعقوق ولا يعدّون ذلك أمراً هيناً ، بل يروّون الاجترار على مخالفة العلماء ضللاً يبيّن ؛ فإجماعهم على هذا مع [الإنصاف كالقطع] في مجال الظن عند نظر العقل ، فإذا التحق هذا بإجماعهم قطعاً في حكم مظنون قطع به المجمعون من غير ترديد ظن ، فليكن الإجماع على تبكيت المخالف وتعنيفه مستنداً قاطعاً شرعي ، ولا يبعد أن يكون ذلك بعض الأخبار التي ذكرناها ، تلقاها من تلقاها من قلّق في رسول الله ﷺ [وعلم] بقرائن الحال قصد المصطفى عليه السلام في انتصاف الإجماع حجة ، ثم علموا ذلك وعملوا به ، واستمروا على القطع بموجبه ولم يهتموا [بنقل سبب] قطعهم ، [فقد] تقرر [الآن] انتصاب الإجماع دليلاً قاطعاً ، وبرهاناً ساطعاً في الشرع .

المسألة الثالثة :

٦٢٩ — في التنصيص على المسلك الذي ثبت الإجماع به ؛ إذا لا مطمع في إسناده إلى العقل ، وكذلك لا مطمع في إسناده إلى دليل قاطع سمعي هجوماً عليه من غير اعتبار واسطة .

[فإذا] الواسطة التي هي العمدة النظر في قضايا اطراد العادات ، كما سبق تقرير ذلك في الصورتين . ثم إذا [أنعم] الباحث نظره كان متعلّقاً دليلاً قاطعاً سمعياً يشعر بالإجماع به .

فإن قيل ما ذكرتموه إخراج الإجماع عن كونه حجة . قلنا : هذا الآن غباوة .
 فإن ذا التحصيل لا يطمع في كون إجماع الناس حجةً لعينه ، وإنما المطلوب المكتفى به
 أستاذاه إلى حجة ، والدليل عليه أن قول المصطفى صلوات الله عليه في نفسه ليس
 بحجة ، ولكنه مشعر بتبليغ قول الله تعالى حقًا صدقًا ، [وهو المطلوب المقصود] ،
 وليس وراء الله للمرء مذهب .

فصل

٦٣٠ — الكلام بعد هذه المسائل الثلاث في أربعة فنون :

أحدها : في عدد المجمعين وصفتهم .

والثاني : في الزمن المعتبر في الإجماع .

والثالث : في كيفية الإجماع قولًا ، أو سكوتًا ، أو فعلًا .

والرابع : فيما يثبت بالإجماع وفيما لا يثبت .

٦٣١ — فأما الفن الأول : فإنه ينقسم إلى مسائل خلافية ، وفصول مذهبية ،
 ومجموع القول فيه يقع في نوعين :

أحدهما : في صفة المجمعين ، والثاني : في عددهم .

فأما الصفة : فلا شك أن العوام ، ومن شدا طرقًا قريبًا من العلم ، لم يصبر
 بسبب ما تحلى به - من المتصرفين في الشريعة ، وليسوا من أهل الإجماع ، فلا يُعتبر
 خلافهم ، ولا يؤثر وفاقهم ، وأما المفتون المجتهدون ، فلا شك في اعتبارهم ، وأما
 الذين تبحروا في الأصول وقواعد الشرع ، وأطراف من الفقه والذين تبحروا في الفقه ،
 وفقهت نفوسهم ، وعرفوا طرقًا صالحًا في الأصول ، فهل يعتبرون ؟ فيه تردد ، يجمعه
 مضمون المسألة التي نرسمها . [إن شاء الله تعالى] .

مسألة :

٦٣٢ — ذهب القاضي إلى أن الأصولي الماهر المتصرف في الفقه يعتبر خلافه
 وواقفه .

والذي ذهب إليه معظم الأصوليين خلاف ذلك ؛ فإن من وصفه القاضي ليس

من المفتين ، ومن لم يكن منهم ووقعت له واقعة لزمه أن يستفتي المفتين فيها ، فهو إذاً من المقلّدين ، ولا اعتبار بأقوالهم ؛ فإنهم تابعون غير متبوعين ، وحملة الشريعة مُفتوها والمقلّدون فيها .

واحتج القاضي لمذهبه بأن قال : من وصفته من أهل التصرف في الشرع ، وهو ممن يستضاء برأيه ، ويُستهدى بنهجه وأنحائه في مجلس الاشتوار ، وإذا كان كذلك ، فخلافه يشير إلى وجه من الرأي معتبر ، وإذا ظهر علة اعتباره في الخلاف ، انبنى عليه اعتبار الوفاق ، وعضد ما قاله : بأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا في النظر في المشكلات ، لا ينكرون على ذوي الفطن والأكياس [من الناس] رأيهم ، إنكار توبيخ وتقريع وتحذير من مخالفة الإجماع وأهله ؛ فإنّ ابن عباس كان يفاوض جلة الصحابة رضي الله عنهم ، وما كان بلغ بعد مبلغ المجتهدين .

وهذا الذي ذكره القاضي فيه نظر ، فإنه ما أظهر ابن عباس الخلاف إلا بعد استجماعه خلال الكمال ، فمن ادّعى أنه وقت مخالفته ما كان من المجتهدين ، فقد أحال قوله على عماية لا تحقق فيها .

وعلى الجملة : إذا أجمع المفتون ، وسكت المتصرفون ، فيبعد أن يتوقف انعقاد الإجماع على مراجعتهم ، وأخذ رأيهم ، فإن الذين لا يستقلون بأنفسهم في جواب مسألة ، ويتعين عليهم تقليد غيرهم ، فوجوب مراجعتهم محال . وإن فرض عدم الإنكار عليهم إذا أبدؤا وجهاً في التصرف - إن سلم ذلك - فهو محمول على إرشادهم وهدايتهم إلى سواء السبيل وإن أبدؤا أقوالهم إبداء من يراغم الإجماع ، فالإنكار يشتد عليهم .

٦٣٣ - والقول المغني في ذلك : أنه لا قول لمن لم يبلغ مبلغ المجتهدين وليس بين من يقلّد ويقلّد مرتبة ثالثة . فإن قيل : إذا أجمع المفتون والمتصرفون الذين لم يبلغوا ذروة الفتوى ، فهذا إجماع مقطوع به ، وإذا أجمع المفتون وخالفهم المتصرفون ، فيلتحق هذا بما لا يقطع بكونه إجماعاً ، وإنما يقوم الإجماع حجة إذا كان النظر مقطوعاً به . قلنا : النظر السديد يتخطى كلام القاضي وعصره ، ويترقى إلى العصر المتقدم ، ويُفضي إلى مدرك الحق قبل ظهور هذا الخلاف .

فأما التحقيق - خالف القاضي أو وافق - أن المجتهدين إذا أطبقوا لم يعدّ خلاف المتصرفين مذهباً محتفلاً به ، فإن المذاهب لأهل الفتوى ، فإن شُبب القاضي بأن المتصرف الذي ذكره من أهل الفتوى ، وفي كلامه تشبيب بهذا ، فستشرح القول في

كتاب الفتوى ، والكلام الكافي في ذلك أنه إن كان مفتيًا اعتبر خلافه .

٦٣٤ — ذهب معظم الأصوليين إلى أن الورع معتبر في أهل الإجماع ، والفسقة وإن كانوا بالغين في العلم مبلغ المجتهدين ، فلا يُعتبرُ خلافهم ووافقهم ؛ فإنهم بفسقهم خارجون عن الفتوى ، والفاسق غير مصدق فيما يقول ، وافق أو خالف .

٦٣٥ — وهذا فيه نظر عندي ؛ فإن الفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقلد غيره [بل يلزمه أن يتبع في وقائعه ما يؤدي إليه اجتهاده ، وليس له أن يقلد غيره] فكيف ينعقد الإجماع عليه في حقه ، واجتهاده مخالف اجتهاد من سواه ؟ وإذا بعد انعقاد الإجماع في حقه ، استحال انعقاد بعض حكمه ، حتى يقال : انعقد الإجماع من وجه ، ولم ينعقد من وجه .

فإن قيل : هو عالم في حق نفسه باجتهاده ، مصدقٌ عليه فيما بينه وبين ربه ، وهو مُكذَّب في حق غيره ؛ فلا يمتنع انقسام أمره على هذا الوجه ، فنيقسم حكم الإجماع في حقه . قلنا: هذا محال ؛ فإن الفاسق لا يُقطع بكذبه ، ولا يقطع بصدقه ، فهو كعالم في غيبته ، فإن تاب كان كما لو آب الغائب ، فهذا ما تمسُّ الحاجة إلى ذكره من صفات المجمعين .

٦٣٦ — والقول الضابط في كل ما لم نذكره : أن كل ما لا يعتبر عند المفتين ، فهو غير معتبر في المجمعين ، كالحرية والذكورة وغيرهما . والكافر وإن حوئ من علوم الشريعة أركان الاجتهاد ، فلا مُعتبر بقوله أصلا ، وافق أو خالف ؛ فإنه ليس من أهل الإسلام ، والحجة في إجماع المسلمين . والمبتدع إن كفرناه ، لم نعتبر خلافه وفاقه ، وإن لم نكفره ، فهو من المعتبرين إذا استجمع شرائط المجتهدين ، وقد قبل الشافعي شهادة أهل الأهواء ، ولم يُنزلهم منزلة الفسقة ، فهذا أحد طرفي هذا الفن .

٦٣٧ — فأما الكلام في عدد المجمعين ، فإن كان علماء العصر بالغين مبلغًا لا يُتوقَّع منهم التواطؤ ، وهم الذين يُسمَوْنَ عدد التواتر ، فلا شك في انعقاد الإجماع بوافقهم ، وإن فرض نقصان عدد علماء العصر عن هذا المبلغ ، فهذا موضع التردد .

مسألة :

٦٣٨ — ذهب بعض أهل الأصول إلى أنه لا يجوز انحطاط علماء العصر عن مبلغ

التواتر ، فإنهم قَوْمَةٌ للملة ، وحفظه للشرعية ، وقد ضمن الله قيامها ودوامها ، وحفظها إلى قيام الساعة ، ولو عاد العلماء إلى عدد لا ينعقد منهم التواطؤ ، فلا يتأتى منهم الاستقلال بالحفظ .

وقال الأستاذ : يجوز بلوغ عددهم إلى مبلغ ينحط عن عدد التواتر ، ولو أجمعوا كان إجماعهم حجةً ، ثم طرد قياسه فقال : يجوز ألا يبقى في الدهر إلا مفتٍ واحد ، ولو اتفق ذلك ، ففوله حجةٌ كالإجماع .

٦٣٩ - والذي نرتضيه - وهو الحق - أنه يجوز انحطاط عددهم ، بل يجوز شغور الزمان عن العلماء ، وتعطل الشريعة ، وانتهاء الأمر إلى الفترة ، وهذا نستقصيه في كتاب الفتوى . إن شاء الله تعالى . فأما من قال : إن إجماع المنحطين عن مبلغ التواتر حجة فهو غير مرضي ، فإن مأخذ الإجماع يستند إلى طرد العادة ، كما تقدم ذكره ، ومن لم يحسن إسناد الإجماع إليه ، لم تستقر له قدم فيه .

فهذا حاصل القول في أوصاف المجمعين وعددهم .

الفن الثاني

فأما الفن الثاني : فهو القول في الزمان وتفصيل المذهب في اشتراط انقراض العصر في انعقاد الإجماع .

٦٤٠ - اختلفت مسالك القائلين بالإجماع في اشتراط انقراض المجمعين في انعقاد الإجماع .

فذهب أقوامٌ إلى أنه لا يُحكم بانعقاد الإجماع ما بقي من المجمعين أحد .

ثم هؤلاء يقولون : لو أجمع العلماء في عصر ، ثم لحقهم لاحقون ، وبلغوا رتبة المجتهدين ، فلا يُعتبر انقراضهم ، إذ قد يلحقهم آخرون . وهذا يُفضي إلى عسر تصوير الانقراض ، فالمرعي إذا انقراض الذين أجمعوا أولاً . ومن مقتضى هذا المذهب ، أنه لو رجع واحد من المجمعين ، فهو سائغ ، وتعود المسألة نزاعية بعد ما كانت تُظن إجماعية ، وإنما يمتنع الخلاف إذا استمروا على الوفاق حتى انقرضوا .

ثم قال هؤلاء : لو اتفق اجتماع العلماء ومصيرهم إلى مذهب في واقعة ، ثم

خرَّ عليهم سقفٌ على القرب ، أو عمَّهم وجه من وجوه الهلاك ، فقد انبرم إجماعهم في ذلك الحكم ، وإن كان ذلك في زمن قريب . ولو بقوا زمناً طويلاً مصممين على ما قالوه ، لم ينعقد الإجماع ما لم ينقضوا .

وقال القاضي : إذا أجمعوا ، قامت الحجة من غير استتخار ، وانتظار انقراض ، ولو فُرض خلافٌ بعد الوفاق ، كان المخالف خارجاً عن حكم الإجماع ، خارقاً رتبة الوفاق .

وقال الأستاذ أبو إسحاق وطائفة من الأصوليين : إن كان الإجماع قولياً ، لم يشترط فيه الانقراض ، وإن كان حصوله بسكوت جماهير العلماء على قول واحد منهم ، من غير إبداء نكير عليه ، فهذا النوع يُشترط في انعقاده ، ووجوب الحكم به انقراضُ العصر خلياً عن إظهار الإنكار .

٦٤١ — والحق المرضي عندنا : أن الإجماع ينقسم إلى مقطوع به ، وإن كان في مظنة الظن ، وإلى حكم مُطلق أسنده المجمعون إلى الظن بزعمهم . فأما ما قطعوا به على خلاف موجب الاعتقاد ، فتقوم الحجة به على الفور من غير انتظار واستتخار ؛ فإننا أوضحنا أن ذلك إذا اتفق ، فهو محمول على رجوعهم إلى أصل مقطوع به عندهم ، وتقدير خلاف ذلك ، مخالفٌ موجب طرد العادة ، والعادة لا تنخرق لا في لحظة ، ولا في آحاد متطاولة . وإن اتفقوا على حكم وأسندوه إلى الظن ، فلا يتم الإجماع ولا ينبرم ، مع إسنادهم ما أفتوا به إلى أساليب الظنون ، ما لم يتناول الزمن ؛ فإن الإجماع على الحكم مع الاعتراف بالتردد في الأصل ، لا يعد إجماعاً وإطباقاً . ولو فرض من [بعضهم] إظهار خلاف ما عنَّ لهم على البدار ، لم يعد ذلك المخالف والحالة كما صورناه عاقاً خارقاً حجاب الهيبة ؛ فإنهم إذا قالوا قالوا قرونه بما يُرخى طوك الناظر المتفكر ، وسوّغ له طرق التفكير . نعم . إن استمروا على حكمهم ، ولم ينقدح على طول الزمن لواحد منهم خلاف ، فهذا الآن يلتحق بقاعدة الإجماع . وهذا عسر التصور ؛ فإن المظنون مع فرض طول الزمن فيه يبعد أن يسلم عن خلاف مخالف من الظانين ، فإذا تصور ، فالحكم ما ذكرناه ؛ فإن امتداد الأيام يُبين إلحاقهم بالمصرين ويرفعهم ، عن رتبة المترددين ، ويتجه إذ ذاك توبيخ المخالفين ، ومخاطبتهم بأن ما ذكرتموه لو كان وجهاً معتبراً ، لما أغفله العلماء المفتون .

وشرط ما ذكرناه أن يغلب عليهم في الزمن الطويل ذكر تلك الواقعة ، وترداد الخوض فيها ، فلو وقعت الواقعة فسبقوا إلى حكم فيها ، ثم تناسوها ، فلا أثر للزمان والحالة هذه .

ثم إذا لاح أن المعتبر ظهور الإصرار ، بتطاول الزمن ، فلو قالوا عن ظن ، ثم ماتوا على الفور كما تقدم تصوير ذلك ، فلست أرى ذلك إجماعاً ، من جهة أنهم أبدوا وجهاً من الظن ، ثم لم يتضح إصرارهم ، فهذا هو المغزى .

٦٤٢ — ثم لو روجعنا في ضبط ذلك الزمان ، فقد أحوجنا إلى كشف الغطاء ، فإننا سنقول مجيبين : المعتبر زمن لا يُفرض في مثله استقرار الجرم الغفير على رأي إلا عن حامل قاطع ، أو نازل منزلة القاطع على الإصرار ، وهذا إذا يمنع تصوير الإصرار ، مع البوح بالظن في جميع الزمان ، إلا أن يتكلف متكلف فيه وجهاً ، فنقول : قد يفهم ظهور وجه من الظن ؛ فإن الأمر البالغ الجلي الظني بتبدره العلماء ابتدارهم اليقين ، ولكن لا يلوح جلاؤه إلا بالإصرار .

وللفطن أن يقول : من انتهى إلى هذا المنتهى ، فقد اعتزى إلى القطع ، فإن ما بلغ في الوضوح مبلغاً يجمع شتات الرأي ، فهو مسلك متبوع قطعاً ، فليفهم الناظر ما يلقي إليه .

٦٤٣ — وأما إطلاق القاضي القول بقيام الحجة من غير تفصيل ، ففي أطراف كلامنا ما يدرؤه ، واشتراط الموت مع طول الزمن لا معنى له ، والاكتفاء به على قرب لا طائل وراءه .

وما ذكره الاستاذ أبو إسحاق من ربط الإجماع السكوتي بالانقراض ، فغير مرضي ، فإننا سنوضح أن سكوت العلماء على قول قائل محل الظن لا يكون إجماعاً ، ثم ما ذكره يلزمه اعتبار الزمان إذا باحوا بصدور حكمهم عن موجب الظن كما قدمناه ، ثم لا معول على الانقراض ، فالذي اخترناه استثمار طرق الحق في المسالك كلها . فهذا منتهى القول في الزمان ، وما يتعلق به .

الفن الثالث : في وجه انعقاد الإجماع

فأما الفن الثالث ، فمضمونه تفصيل القول في وجه انعقاد الإجماع .

٦٤٤ — والكلام في ذلك تفصله مسائل خلافية ، وفي أدراجها فصول مذهبية

ونرسم المسائل أولاً ، ونذكر ما فيها ، ونُجري في أثنائها ما يتعلق بحكاية المذاهب ، ثم إذا نجز الفن ، ختمناه بضابطٍ يُسهّل التناول ، ويبين صور الخلاف والوفاق .
مسألة :

٦٤٥ — إذا قال واحد في شهود علماء العصر ، فكان ذلك القول موافقاً لبعض مذاهب العلماء في محل الاجتهاد ، ومسلك الظن ، فسكت العلماء عليه ، ولم يُدّوا نكيراً على القائل ، فهل يكون تركهم النكير تقريراً نارلاً منزلة إبداء الموافقة قولاً ؟
اختلف الأصوليون في ذلك : فظاهر مذهب الشافعي ، وهو الذي يميل إليه كلام القاضي أن ذلك لا يكون إجماعاً .

والذي مال إليه أصحاب أبي حنيفة أنه إجماع ، وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق فنذكر ما تمسك به أصحاب أبي حنيفة ، ونتبعه ، ثم نذكر المختار عندنا .

فإن قالوا : أهل الإجماع معصومون عن الزلل ، والعصمة واجبة لهم كما تجب للنبي ، ثم إذا رأى [النبي] مكلفاً يقول قولاً متعلقاً بأحكام الشرع ، فسكت عنه ، ولم ينهه ، كان ذلك تقريراً منه ، نارلاً منزلة التصريح بالتصديق ، وإبداء الوفاق .

وهذا الذي ذكروه لا حاصل له ؛ فإنه أولاً محاولة إثبات الإجماع بطريق القياس ، وهذا ما لا سبيل إليه ؛ فإن الأقيسة المظنونة لا مساغ لها في القطعيات ، وغاية هذا الكلام تشبيه صورة بصورة ، وقياس حالة من قوم على حالة من الشارع عليه السلام .

والذي يوضح فساد هذا المسلك : أنه لا يمتنع في مقتضى العقل ورود التعبد باعتقاد تقرير رسول الله ﷺ شرعاً ، مع التعبد بالعلم بأن سكوت العلماء لا ينزل منزلة تصريحهم بالقول . فلماذا لم يكن هذا ممتنعاً في حكم العقل ، ولم يقم دليل قاطع سمعي على تنزيل سكوت العلماء منزلة سكوت الشارع عليه السلام ، فقد فسد هذا الاعتبار ، وآل حاصله إلى محاولة إثبات مقطوع به بمسلك هو في مجرى مظنون ، ثم لا عذر للشارع في السكوت على الباطل ، فإن الحق عتيد عنده ، وإن لم يكن قتلقي وجه الحق من مورد الوحي ، الذي هو بمرصاده هيّن عليه ، فأما أهل الإجماع إذا سكتوا في محل ظن ، حيث يرَوْن للاجتهاد مساعاً ومضطرباً ، فسكوتهم محمول على تسويغ ذلك القول لذلك القائل ، فلاح الفرق مع الاستغناء عنه ؛ فإن القطعي لا ينتظم فيه جمع فيحوج إلى الفرق .

٦٤٦ - فالمختار إذا مذهب الشافعي ؛ فإن من ألفاظه الرشيقة في المسألة : « لا يُنسب إلى ساكت قول » ومراده بذلك أن سكوت الساكتين له محملان : أحدهما : موافقة القائل كما يدّعيه الخصم ، والثاني : تسويغ ذلك القول الواقع في محل الاجتهاد لذلك القائل ، وهذا ممكن بطرد العرف غير ملتحق بالنوادر .

والدليل عليه أنا لو فرضنا اجتماع العلماء في مجلس ، وقام سائل إلى رجل حنفي ، وسأله عن مسألة اختلف العلماء فيها ، فلو أجاب المفتي الحنفي بما يوازي مذهب أبي حنيفة ، فسكت الحاضرون عليه ، لا بتدري الأوهام إلى حمل سكوتهم على التسويغ في محل الاجتهاد ، وتهميد عذر المفتي المعرب عن مذهبه المسوّغ ، وإذا تردد سكوتهم كما ذكرناه . والإجماع هو القول الجارم المبتوت ، فيستحيل ادعاؤه على صفته وشروطه ، في محل تقابل الاحتمالات .

وهذا يتضح بصورة تناقض صورة الخلاف ، وهي أن واحداً لو ذكر على رؤوس الأشهاد وجمع المفتين قولاً خرق به الإجماع ، وخالف دين الأمة ، فالمفتون لا يسكتون عليه ، بل يشورون مبادرين إلى الإنكار عليه ، وتجهيله ، وتسفيه عقله ، وذلك لأن الذي جاد به ليس قولاً ينقذ تسويغه لقائل ، فهذا معنى قول الشافعي : لا يُنسب إلى ساكت قول .

٦٤٧ - ونحن نصوّر هذه المسألة في صورتين ، ونذكر في كل واحدة منها ما يليق بها حتى يستبين الناظر وجوه مجاري الكلام في نظائرها ، من مسائل الشرع .

فنقول : قد يدّعي أصحاب أبي حنيفة في بعض المسائل انتشار قول الصحابي في علماء العصر مع سكوتهم وتركهم الإنكار ، ثم يبنون عليه أن سكوتهم تقرير نازل منزلة التصديق بالقول . ولا يستمر لهم إثبات الانتشار ، وذلك كتعلقهم بقضاء عثمان رضي الله عنه بتوريث المبتوتة في قصة تماضر : زوجة عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه ، ويتجه في هذه الصورة ، وأمثالها أسئلة قبل الانتهاء إلى إبداء الخلاف في المسألة .

منها : أنا نقول : ما ادعيتهم من الانتشار في كافة علماء الأمصار فأنتم منازعون فيه وليس كل قضاء يقضي به إمام أو وال من الولاية يشاع ويذاع في كافة العلماء ، ومن اعتاص عليه حكم من قضايا مطرد العادة في العصور المنقرضة فليصور مثله في عصره ؛ فإن الأزمنة وأهلها على التداني في أحكام العادات ، ونحن نعلم في زمننا أن أقضية القضاة لا تنشر في كافة العلماء ، وهذا السؤال إذا حققنا المباحثة فيه ، لم يجد الخصم

عنه مهريا ، ولم يبق بيده مستمسك يحاول به إثبات غرضه ، فهذا نوع من السؤال متقدم على الخلاف في المسألة التي نحن فيها .

٦٤٨ — والسؤال الثاني : أن نقول : إن ثبت الانتشار فلعل بعض العلماء أنكر ، فدعوى سكوتهم لا اعتضاد له بثبت وتحقيق ، وغاية الخصم فيه أن يقول : لو جرى إنكار لاشتهر ، وعنه جوابان واقعان : أحدهما : أنه إنما يشتهر كل خطب ذي بال ، وإنكار واحد من العلماء على قاضٍ من القضاة ليس من الأمور الجسيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها ، فهذا وجه . والوجه الثاني : أن نقول : لعله اشتهر أولاً ، ثم انصرفت الدواعي عن المواظبة على تذكره ، ودرس ما كان متواترا ، وذلك كثير في العرف . وهذه الطلبات لا محيص عنها ، ولا يتوصل الخصم معها إلى تصوير صورة المسألة من الانتشار ، وعدم الإنكار على قطع استمرار ، فإن تأتى له التصوير - وهيئات - فما قدمناه قاطع من تقابل الاحتمالات في محامل السكوت ، ولا سبيل إلى القطع مع التردد فهذه إحدى صورتين .

٦٤٩ — والصورة الثانية لا يتجه فيها بعض هذه الأسئلة ، وهي كتعلق أصحاب أبي حنيفة في ترك انتظار بلوغ الأطفال في الاقتصاص بحديث قتل الحسن بن علي رضي الله عنهما عبد الرحمن بن ملجم ، وفي الورثة صبيان ، فلا سبيل في هذه القصة إلى إبداء مرأى في الانتشار ، فإن الأمر عظيم ، والخطب جسيم ، ولكن ينقدح ادعاء نكير من بعض العلماء من غير انتشار الإنكار ، وسبيل التقرير ما مضى ، ثم وراء تسليم ذلك الدليل القاطع الذي قدمناه ، وينضم إلى تحقيقه حكم الأب في ترك الاعتراض على الأئمة ، فإنه ليس للعلماء إذا جرى قضاء قاضٍ بمذهب مسوَّغ ، أن يُنكروا عليه مع نفوذ قضائه ، فهذا إذا وجه في الاستحاثات على السكوت ، فهذا متتهن القول في هذه المسألة .

٦٥٠ — وبعد ذلك كله غائلة هي خاتمة المسألة ، وغاية سرها ، ونحن نبديها في معرض سؤال وجواب . فإن قيل : إن اتجه في حكم العادة سكوت العلماء على قولٍ مجتهدٍ فيه مظنون في مسألة ، فاستمرارهم على السكوت زمناً متطاولاً يخالف العادة قطعاً ، إذا كان يتكرر تذاكر الواقعة والخوض فيها . ومن لم يجعل السكوت إجماعاً ، فإنما يستقيم له مطلوبه في السكوت في الزمان القصير ، ولهذا السؤال اشترط بعض المحققين في الأصول في الإجماع السكوتي انقراض العصر .

٦٥١ - وأنا أقول : لا يُتصور دوامُ السكوت مع تذاكر الواقعة في حكم العادة قطعاً ، وهذه صورة يُحيل العقل وقوعها ؛ فإن هؤلاء سيخوضون فيها إما بوافق ، أو خلاف لما [يُبدون حكمه] ، وافقوا أو خالفوا ، فإذا لم يتصور استمرار السكوت حتى يبنى عليه ادعاء القطع . ومن عجيب الأمر أن هذا القائل أحال إدامة السكوت من غير قطع ، ولم يعلم أنهم لو أضَمروا القطع لأبدوه ، ولم يسكتوا إذا تطاول الزمان فرجعت صورة المسألة على الضرورة إلى السكوت في الزمان القصير . وفيه الاحتمالات التي قدمناها ، ولا قطع من الاحتمال . وهذا منتهى المسألة تصويراً وتقريراً .

مسألة :

٦٥٢ - إذا اختلف أصحاب رسول الله ﷺ على قولين واستمروا على الخلاف ، فالذي صار إليه معظم المحققين أن اختراع قول ثالث خرق [للإجماع] .

وذهب شُرذمة من طوائف الأصوليين إلى أن ذلك لا يكون مخالفة للإجماع ، واستدلوا بأمرٍ تخيلوه على نقيض الصواب . فقالوا : اختلافهم يناقض الاتفاق ، ويفيد الناظر أن المسألة في محل الظنون ، والخلاف متطرق إليها ، ولهذا لا يتضمن المنع من قول ثالث ، بل لو قيل : إنه متضمن جواز الخلاف ، لكان ذلك قريباً ، وعضدوا هذا بأن قالوا : التنصيص على القولين من غير قطع فريق بتخطئة الآخر بمثابة تصريحهم بأن الأمر مظنون ، وكل ذي ظن على ظنه .

٦٥٣ - وهذا الذي ذكره ساقط ؛ فإن الذي انتهض معتمداً للإجماع بعد السبر والمباحثة ، ما تحصل ، وتنخل من قولنا : إن المجمعين قد يقطعون بما أجمعوا عليه ، وقد [يسندونه] إلى الظن ، فإن قطعوا ، فالأمر فيه متلقى من حكم العادة ، وهي قاضية لا محالة بإسناد المجمعين إلى قاطع . فإن أسندوا المحكوم به إلى الظن ، فمعتمد الإجماع في هذه الصورة ، قطع العلماء في العصر الماضية بتبكيك من يخالف ، وليس ذلك أمراً معقولاً ، فيستند القطع بالتبكيك إلى قاطع .

٦٥٤ - فإذا تجدد العهد بالمسلك الحق في صورتين ، قلنا بعد ذلك : إن ذكر علماء العصر قولين ، وقطعوا بنفي ثالث سواهما ، ورددوا الظن في القولين ، فنفيهم الثالث قطع في حصر الحق في القولين ، فإن فرض من يخترع مذهباً ثالثاً ، فهو مخالف لإجماع مقطوع به ، وإن لم يصرحوا بنفي ثالث على قطع ، فتركهم التعرض له ، وحصرهم التردد في القولين في حكم اتفاقهم على حكم مظنون مع التصريح باستناده

إلى الظن ، والتبكيك يتطرق إلى من قال قولاً ثانياً ، والعلماء الماضون على خلافه ، كذلك يتطرق التبكيك إلى من يخترع مذهباً ثالثاً لم يصر إليه صائر من المتقدمين ، وإن كانوا مختلفين .

وما ذكره الخصم تلبس لا حاصل له ؛ فإن الصائرين إلى القولين سوّغوا الخلاف منحصراً في القولين ، وهم قاطعون بنفي ما وراءهما أو ظانون . وكلا الوجهين في نفي القول الثالث إجماع ، فقطعه ملحق بالقطع بالحكم الواحد ، وظن نفي القول الثالث ملحق بالإجماع على مذهب واحد ، مع الإسناد إلى الظن .

٦٥٥ — فإن ردّدوا كلاماً ، واستدلوا به شادياً مبتدياً ، فالسبب فيه والوجه في كشفه ما نبّه عليه ، فنقول :

قد ذكرنا أنّ القول الواحد المظنون ، إذا فرضنا الاتفاق عليه لم يكن الاتفاق عليه وهو مظنون إجماعاً على القرب ، حتى يتمادى الزمن عليه ، على ما سبق تقريره في مسألة اشتراط انقراض المجمعين . فإذا كان ذلك والقول واحد ، فهو أولى أن يُعتبر والعلماء على قولين ، فإن تردّد القولين نهاية في تطريق الظنون . ولو قيل : تمادى الزمن المعتبر في هذه الصورة يترّ على تماديه في اتحاد القول ، لكان حقاً مبيناً . فهذا مغزى المسألة .

مسألة :

٦٥٦ — إذا اختلف علماء العصر على قولين ، ثم رجع المتمسكون بأحد القولين إلى القول الآخر ، وصاروا مطبقين عليه - فالذي ذهب إليه معظم الأصوليين أن هذا إجماع . وذهب القاضي إلى أن هذا لا يكون إجماعاً .

وإذا انقرض العلماء على سجية الاختلاف ، ثم أجمع علماء العصر الثاني على أحد القولين ، فالاختلاف في هذه الصورة أظهر .

قال قائلون : هذا ليس بإجماع . ولو تعلق متعلق بالقول المضرب عنه ، لم يكن خارقاً للإجماع . وميل الشافعي رضي الله عنه [في أثناء ما يجريه] إلى هذا . وقال قائلون : هذا إجماع .

وأما القاضي فلا شك أنه لا يجعل هذا إجماعاً . ومن مذهبه أن المختلفين في العصر الأول لو [رجعوا] إلى قول واحد لم يكن ذلك إجماعاً ، فإذا كان هذا غور

مذهبه ، فكيف الظن به والإجماع من أهل العصر الثاني . ثم إنه يستدل على تمهيد قاعدته بنكته واحدة ، فيقول : إذا اختلف علماء عصر على مذهبين ، فقد ظهر اختلافهم في التحليل والتحريم مثلاً ، ثم تضمن ، تقرير كل قوم أصحابهم على مذهبهم إجماعاً من كافتهم على أن الخلاف سائغ ، فيحصل في ضمن الخلاف مع التقرير الإجماع على جواز الخلاف . فإذا فرض الرجوع إلى قول واحد ، فهذا غير منكر عملاً ووقوعاً ، ولكنه مسبوق بالإجماع على تسويغ الخلاف ، وهذا يجري في العصر الواحد ، فإذا جرى فيه ، فلأن يجري في العصرين أولى .

٦٥٧ - وأما الذين جعلوا الاتفاق على قول من القولين السابقين إجماعاً ، فإن بعضهم يتعلق ويستدل على بعض باجتماع المختلفين على أحد القولين قبل أن ينقضوا . ويقولون أيضاً : لو وقعت واقعة ، فاتفق علماء العصر على حكم واحد فيها ، كان اتفاقهم حجة ، وإطباقهم على قول واحد يجري هذا المجرى .

ولا يستقر لهؤلاء قدم ، إلا بتخييل هو نكتتهم ، وعنها صدر ما قدمناه ، وذلك أنهم قالوا : المختلفون كأنهم بعدد على تردد النظر ، وليس التردد مذهباً محققاً ، وإنما يُتلقى الإجماع من استقرار العلماء ، وليس تردد المترددين حجة على مخالفة قطع القاطعين .

٦٥٨ - والرأي الحق عندنا ما نبديه الآن : فنقول : إن قرب عهد المختلفين ، ثم اتفقوا على قول ، فلا أثر للاختلاف المتقدم وهو نازل منزلة تردد ناظر واحد أولاً ، مع استقراره آخرًا ، وإن تمادى الخلاف في زمن متطاوّل [على قولين] ، بحيث يقضي العرف بأنه لو كان ينقدح وجه في سقوط أحد القولين على طول المباحثة لظهر ذلك للباحثين . فإذا انتهى الأمر إلى هذا المتهنى ، فلا حكم للوفاق على أحد القولين ، وذلك أن ما صورناه من اختلافهم في الزمان ، مع مشاورة الذكر ، وترديد البحث ، يقتضي ما ذكره القاضي ، من حصول وفاق ضمني على أن الخلاف في هذه الحال سائغ . وشفاء الغليل في ذلك : أن رجوع قوم وهم جم غفير إلى قول أصحابهم ، حتى لا يبقى على ذلك المذهب الثاني أحد ممن كان يتسلحه ، لا يقع في مستقر العادة ، فإن الخلاف إذا رسخ ، وتناهى وتمادى الباحثون ، ثم لم يتجدد بلوغ خبر أو آية أو أثر يجب الحكم بمثله ، فلا يقع في العرف دروس مذهب طال الذب عنه ، فلإن فرض فارض ذلك ، فالإجماع فيه محمول على أنه بلغ الراجعين أمر سوي ما كانوا يخوضون فيه في مجال الظنون . ثم غاية النظر إن انتهى الأمر إلى هذا ، أنهم إن قطعوا بذلك

فوافقهم لإجماع ، حملا على هذا . وعلى هذا انبنى أصل الإجماع ، وإن قرّض فارض عدم القطع مع الرجوع عن المذهب القديم ، فهذا بعيد في التصوير . وإن تصور ذلك على تكلف ، فما أرى ذلك بالغاً مبلغ الإجماع ، فإنه لا ينقدح فيه دعوى تبكيث من يتعلق بالقول [المرجوع عنه] حسب انقذاح ذلك في مواقع القطع . وإذا ظهر وجه في التردد ، زال ادعاء الإجماع ، فإن الإجماع واجب الاتباع وهو المقطوع به ، فهذا قولنا مع اتحاد العصر .

٦٥٩ — فأما إذا انقضى علماء العصر مع طول الزمان ، فإن المعتمد عندنا طول الزمان على الخلاف ، ثم [إذا] اجتمع علماء العصر الثاني على أحد المذاهب ، فالوجه أن لا يجعل ذلك إجماعاً ، لما قرره القاضي من استنباط الإجماع على [تسويغ] الخلاف ، وما ذكره الأولون من اعتبار هذه الصورة جمع بترديد ناظر أولاً واستقراره آخرًا ، فقول عربي عن التحصيل ؛ فإن استمرار العلماء الغواصين المعتنين بالبحث المتدارك على الخلاف - قطعٌ منهم بأن لا سبيل إلى القطع ؛ فإن اجتمع في العصر الثاني قوم على أحد المذاهب ، فهو اجتماع وفاق ، على مذهب مسبق بقطع الأولين بنفي القطع ، وتسويغ الخلاف ، وأين يقع هذا ممن يتردد أولاً ثم يتم نظره ؟ .

والذي يحقق ذلك أن المذاهب التي انتحلها الأولون جرت بها أقضية وأحكام ، ونيط بها سفك دماء ، وتحليل فروج ، من غير إنكار فريق على فريق ، والمتردد في نظره لا ينوط بتردده حكماً ، ومن العبارات الرشيقة للشافعي أنه قال : المذاهب لا تموت بموت أصحابها ، فيقدر كأن المنقرضين أحياء ذابّون عن مذاهبهم . وتحقيق هذا ما ذكرناه .

مسألة :

٦٦٠ — إذا اتفق أهل الإجماع على عمل ، ولم يصدر منهم فيه قول ، فقد قال قوم من الأصوليين : فعل أصحاب الإجماع كفعل رسول الله ﷺ . وقد سبق تفصيل المذاهب في أفعال رسول الله عليه السلام . ومتعلق هؤلاء أن العصمة ثابتة لأهل الإجماع ثبوتها للشارع ؛ فكانت أفعالهم كفعل الشارع ﷺ .

٦٦١ — قال القاضي : وهذا غير مرضي عند المحققين من أوجه . منها : أن اجتماع أهل الإجماع على فعل يبعد تصويره ؛ فإنهم لا يعصمون عن الخطأ والزلل . ولكن وفاقهم على قول حجة ، على الترتيب المقدم . وإن رعم زاعم أنه يجب

عصمتهم عن زلل عن الفعل ، فمعنى ذلك أن العصمة تجب لجميعهم . فأما أن تجب لأحاديهم فلا ، فلم يمتنع صَدَرَ الزلل عن بعضهم . وإذا كان كذلك ، فكيف يتأتى في العادة تصوّر عدد لا يسوغ منهم التواطؤ ، ثم يطبقون على فعل واحد . فإن تكلف متكلف في تصويره ، فلأنما يمكن فرضه إذا اجتمعوا في مجلس واحد . ثم إن تصوّر ، فلا احتفال به ، فإن متعلق الإجماع في الصورتين المتقدمتين ما قدمناه ، وليس يتحقق ذلك في الفعل ؛ فإنه لا يمتنع إذا فرض جمعهم أن يفعلوا فعلا ويعترف كل واحد منهم بأنه عاص به .

٦٦٢ — والذي أراه أنه إن تيسر فرض اجتماعهم في الفعل ، فهو حجة ، وهو خارج على الأصل الذي هو مستند الإجماع ، فإن أصحاب رسول الله ﷺ لو جمعهم مجلس وقدم إليهم شيء ، فتعاطوه ، وأكلوه ، فمن حرمه عدّ خارجاً للإجماع ، وتناهى أهل العصر في تبكيته ، فإذا يدل فعلهم على ارتفاع الحرج ، على حسب ما قدمناه في فعل رسول الله ﷺ . وهذا إلى الفعل المطلق ، فإن تقيد بقرينة دالة على وجوب أو استحباب ، ثبت ما دلت القرينة عليه .

الفن الرابع

في الأمر الذي ينعقد الإجماع فيه ، وفيما ينعقد الإجماع عنه .

٦٦٣ — فأما ما ينعقد الإجماع فيه حجة ودلالة ، فالسمعيات . [ولا] أثر للوفاق في المعقولات ؛ فإن المتبع في العقلات الأدلة القاطعة ، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ، ولم يعضدها وفاق .

٦٦٤ — وأما ما ينعقد الإجماع عنه ، فالقول ينقسم فيه كما تقدم . فإن كان المجمعون قاطعين على الحكم في مجال الظنون ، فلا يتأتى فرض هذا الإجماع إلا عن قاطع . وإن أسندوا إجماعهم إلى ظن ، لم يمتنع أيضاً . ثم مستند الإجماع في كونه حجة ، قطع أهل الإجماع بتقريع من يخالف الإجماع .

فهذا مجامع القول في الإجماع ، تفصيلاً وتأصيلاً ، وقد حاولنا جهدنا في إدراج مسائل الكتاب تحت التقاسيم ، وقد شذت مسائل قريبة منها ، ونحن نرسمها الآن مرسلة ، إن شاء الله تعالى .

مسائل متفرقة في الإجماع

مسألة :

٦٦٥ — اختلف الأصوليون في أن الإجماع في الأمم السالفة هل كان حُجَّة ؟

فزعَم راعمون أن إثباته حجة من خصائص هذه الأمة ، فإنها أمة مفضلة على سائر الأمم ، مزكاة بتزكية القرآن ، قال الله تعالى : ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ ^(١) . وقال تعالى : ﴿ لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ ^(٢) .

ومنع مانعون هذا الفرق ، فقالوا : لم يزل الإجماع حجة في الملل .

وقال القاضي : لست أدري كيف كان ، ولا يشهد له موجب عقلي على وجوب التسوية ، ولا على وجوب الفرق ، ولم يثبت عندنا في ذلك قاطع من طريق النقل ، فلا وجه إلا التوقف .

٦٦٦ — والذي أراه : أن أهل الإجماع إذا قطعوا ، فقولهم في كل مسألة يستند إلى حجة قاطعة . فلن تلقى هذا من قضية العادات ، والعادات لا تختلف إلا إذا انخرقت . فأما إن فرض إجماع من قبلنا على مظنون من غير قطع ، فالوجه الآن ما قاله القاضي ، فإننا لا ندري أن الماضين هل كانوا يكتنون من يخالف مثل هذا الإجماع أم لا ؟ وقد تحققنا التبكيك في ملتنا .

مسألة :

٦٦٧ — نقل أصحاب المقالات عن مالك رضي الله عنه أنه كان يرى اتفاق أهل المدينة يعني علماءها حجة ، وهذا مشهور عنه ، ولا حاجة إلى تكلف رد عليه . فإن صح النقل ؛ فإن البقاع لا تعصم ساكنيها ، ولو اطلع مطلع على ما يجري بين لابي المدينة من المجاري قضى العجب ، فلا أثر إذاً للبلاد . ولو فرض احتواء المدينة على جميع علماء الإسلام ، فلا أثر لها ، فإنه لو اشتمل عليهم بلدة من بلاد الكفر ، ثم أجمعوا لاتبَّعوا ، والظن بمالك رحمه الله [لعلو درجته] أنه لا يقول بما نقل الناقلون عنه . نعم . قد يتوقف في الأحاديث التي نقلها علماء المدينة . ثم خالفوها ، لاعتقاده فيهم أنهم أخبر من غيرهم بمواضع الأخبار وتواريخها .

(١) آية (١١٠) سورة آل عمران . .

(٢) آية (١٤٣) سورة البقرة .

مسألة :

٦٦٨ - إذا اتفق علماء التابعين على حكم في واقعة عنت في زمنهم ، فإجماعهم كإجماع الصحابة رضي الله عنهم . وذهب بعض المتمين إلى الأصول إلى أن الحجة في إجماع الصحابة .

وهذا تحكم لا أصل له ، فإن الدال على وجوب الإجماع في الأعصار واحد كما تقدم ، وليس للتحكم بتخصيص عصر وجه ، لا في عقل ولا في سمع ، وهو بمثابة قول من يقول : لا احتجاج إلا في قياس الصحابة ، ولولا إرداتنا الإتيان على جميع المسائل ، وإلا كنا نضرب عن أمثال هذا .

مسألة :

٦٦٩ - إذا ذهب معظم العلماء إلى حكم وخالف فيه واحد منهم ، وكان من المعتبر في الخلاف والإجماع - فلا ينعقد الإجماع مع خلافه . وقال ابن جرير الطبري : لا يعتد بخلافه ، ويسمى عاقاً شاقاً حجاب الهيبة ، وطرد هذا في الاثنين ، وسلم أن مخالفة الثلاثة معتبرة . وكل ما ذكره مردود عليه ؛ فإن الإجماع هو الحجة . والذي نحن فيه ليس بإجماع . والثلاثة إذا نسبوا إلى ثلاثة آلاف كالواحد إذا نسب إلى ألف .

مسألة :

٦٧٠ - من فروع القول في اشتراط انقراض العصر ، مَنْ شَرَطَ انقراضَ العصر بالمجمعين . فالمذهب الظاهر لهؤلاء أن علماء العصر لو أجمعوا ، ثم التحق بهم مجتهدون ناشئة في الزمن ، وخالفوهم ، والمجمعون الأولون مصرون وقد انقضوا - فالمسألة إجماعية ، فإن التلاحق لو كان يمنع انعقاد الإجماع مع فرض الخلاف من المتلاحقين لما استقرت ثقة بالإجماع ؛ فإن العلماء يتلاحقون . وقال قائلون بمن شرط الانقراض : يؤثر خلاف المتلاحقين في بقاء المجمعين .

٦٧١ - وهذا لعمرى قياس هذه الطريقة ، وإن كان يُفْضَى ذلك إلى عُسر في تصوير الإجماع . وإنما قلنا : القياس على اشتراط الانقراض ، هذا لأن اتفاق الأولين ليس إجماعاً [بعد] ، بل الأمر موقوف ، فإذا خالف مخالفون ، كان هذا الخلاف واقعاً قبل الحكم بانعقاد الإجماع . فأما من لا يشترط الانقراض ، فلا شك أنه يجعل المخالفين خارقين للإجماع .

٦٧٢ — ومقصود هذه المسألة سؤال وجواب عنه . فإن قال قائل : قد أحدث ابن عباس رضي الله عنه أقوالاً خالف بها اتفاق جملة الصحابة ، وما كان ابن عباس في ابتداء العصر من أهل الإجماع ، فعلى ماذا يحمل ذلك ؟ قلنا : لا محمل لتسويغ هذا إلا شئان :

أحدهما : أن يقدّر الصحابة رضي الله عنهم على تردد إلى أن استقل ابن عباس ، وأظهر مذهبه . وكذلك كانوا في معظم مسائل الفرائض ، فهذا وجه .

والوجه الثاني : أن يفرض وقوع تلك المسائل في زمن بلوغه مبلغ الاجتهاد . وقد كان يجري ابن عباس مذهبه مجرى من يدي احتمالاً ولا يعتقده . وحمل على ذلك مذهبه في المتعة ، وتخصيص الربا بالنسيئة . وقال عيسى بن أبان : خلاف ابن عباس ومن تابعه من علماء الصحابة غير معتبر أصلاً . وهذا على الإطلاق باطل ، فإن فصل ، فالوجه ما قدمناه .

مسألة :

٦٧٣ — فشا في لسان الفقهاء أن خارق الإجماع يكفر . وهذا باطل قطعاً ؛ فإن من ينكر أصل الإجماع لا يُكفر ، والقول في التكفير والتبرؤ ليس بالهين ، ولنا فيه مجموع فليتأمله طالبه . نعم . من اعترف بالإجماع ، وأقر بصدق المجمعين في النقل ، ثم أنكر ما أجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلاً إلى الشارع عليه السلام ، ومن كذب الشارع كفر .

والقول الضابط فيه : أن من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يُكفر ، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم أنكره ، كان منكراً للشرع ، وإنكار جزئه وإنكار كله . والله أعلم .

نجز النصف الأول من كتاب البرهان ، بحمد الله المعين المستعان . على يدي حاجبه ، كاتبه أبي زيد حمد بن جعفر بن بشار رحمه الله ، في النصف من شوال سنة إحدى وستمائة هجرية النبوية ، صلوات الله عليه بمحروسة دمشق ، حماها الله تعالى .

[هذه خاتمة الجزء الأول من النسخة (د)] .

فهرس موضوعات الجزء الأول

الموضوع	الصفحة
مقدمة التحقيق	٣
ترجمة المؤلف	٥
مقدمة المؤلف	٧
فصل	٨
فصل	١٤
القول في العلوم ومداركها وأدلتها	١٩
فصل	٢٠
فصل في حد العلم وحقيقته	٢١
فصل	٢٤
فصل	٢٧
فصل	٢٩
فصل	٢٩
فصل	٣٢
الكتاب الأول / القول في البيان	٣٩
القول في اللغات ومأخذها وذكر ألفاظ جرى رسم الأصوليين بالكلام عليها ...	٤٣
فصل في ألفاظ جرى رسم الأصوليين بالخوض فيها	٤٧
تقسيم الأصوليين للكلام	٥٩
باب الأوامر	٦١

٧١	فصل
٧١	القول في الصيغة المطلقة
٨٦	فصل الصيغة المقيدة
٩١	فصل مسائل متفرقة حول الأوامر
٩٦	القول في النواهي
١٠٦	فصل في معنى الأحكام الشرعية
١٠٨	فصل يجمع محامل الصيغ التي يقال فيها صيغ الأمر
١١١	باب العموم والخصوص
١١٣	صيغ الجموع
١١٥	فصل معقود في معنى النص والظاهر والمجمل
١٢٧	فصل في بقية أحكام الصيغة المطلقة
١٣٣	فصل : الصيغ المقيدة بالقرائن
١٣٦	القرائن التي ليست حالية
١٤٥	فصل : الفرق بين الاستثناء والتخصيص
١٥٠	فصل في معنى النص والظاهر والمجمل والمتشابه والمحكم
١٥٥	معنى المحكم والمتشابه
١٥٦	ما يخص به عموم الكتاب والسنة
١٦٥	فصل : القول في المفهوم
١٨١	باب القول في أفعال رسول الله ﷺ
١٨٢	حكم فعل الرسول ﷺ
١٨٦	فصل يحوي بقايا من أحكام الأفعال
١٨٦	حكم فعلي الرسول ﷺ المختلفين المؤرخين
١٨٩	باب القول في التعليق بشرائع الماضين

١٩٣ باب التأويلات
٢١٤ عود إلى ترتيب الكتاب
٢١٥ باب الأخبار
٢١٦ القول في الخبر المتواتر
٢٢٢ فصل في تقاسيم الأخبار
٢٣٣ فصل في صفة الرواة
٢٣٦ فصل في التعديل والجرج
٢٤٢ فصل في المراسيل والمسندات
٢٤٣ حكم العمل بالمراسيل وقبولها
٢٤٦ فصل في تحمل الرواية وجهة تلقيها ومن يصح منه تحملها
٢٥٢ فصل في كيفية الرواية وتفصيلها وما يقبل منها وما يرد
٢٥٩ الكتاب الثاني : كتاب الإجماع
٢٦٤ فصل
٢٦٧ الفن الثاني
٢٦٩ الفن الثالث في وجه انعقاد الإجماع
٢٧٧ الفن الرابع
٢٧٨ مسائل متفرقة في الإجماع
٢٨١ فهرس الموضوعات